

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

---

5.

---

# RICKERT HENRIK FILOZÓFIÁJA

A MODERN ÉRTÉKFILOZÓFIA ALAPVETÉSE

ÍRTA

Dr. VARGA SÁNDOR

EGYETEMI MAGANTANÁR

A. M. T. AKADÉMIA  
FŐTTKÁRI HIVATALA

---

A GR. VIGYÁZÓ SÁNDOR- ÉS FERENC-VAGYON  
JÖVEDELMÉNEK FELHASZNÁLÁSÁVAL KIADJA  
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
BUDAPEST, 1931.

115505

---

Sárkány-nyomda r. t. Budapest, VI., Horn Ede-utca 9. Tel.: 221—90.  
Vezetők: Dr. Wessely Antal és Wessely József





## T a r t a l o m.

Előszó	5
Bevezetés: <i>Rickert</i> filozófiájának jelen helyzete és általános jelentősége.	7
I. Fejezet: A filozófia fogalma és feladata.	29
II. Fejezet: Ismeretelméleti alapok.	56
III. Fejezet: Az érték lényege és az értékek rendszere.	88
Függelék: Szématisztikus összefoglaló táblázat az értékek és javak rendszerének tagozódásához.	107
IV. Fejezet: Az eredmények kritikai méltatása.	110
<i>Rickert</i> irodalmi munkássága (1888—1931).	121





## E l ő s z ó .

A következő tanulmány a modern értékfilozófia ma élő legnagyobb mesterének, *Rickert Henriknek*, filozófiájába szánt bevezetés. A *Rickert* filozófiájával való foglalkozás érdemességét nemcsak az indokolja, hogy benne a tudományos filozófia továbbépítésének egyik alappillérevel ismerkedünk meg, hanem a magyar filozófia sajátos helyzete is, mely *Böhm Károly* axiológiájában a Magyarországon kívüli európai filozófiát megelőzve az értékfilozófiai kutatások élére jutott. Az a sajnálatos tény, hogy nyelvi elszigeteltségünk és *Böhm* filozófiája idegen világnyelvre fordításának elmulasztása miatt az európai filozófia a magyar filozófiának *Böhm*ben elért teljesítményét távolról sem ismeri, a magyar filozófusokra egyfelől azt a kötelességet rója, hogy a mulasztások pótlásával *Böhm* gondolatait az európai filozófia közkincsévé tegyék, másfelől pedig *Böhm* filozófiájának továbbfejlesztésével a magyar értékfilozófiát korszerű színvonalra emeljék. A magyar filozófiának utóbbi feladata megoldásában *Rickert* legjobb szövetségstársa lehet. Tanai époly hasznos szolgálatot tehetnek *Böhm* hagyatéka rendezésénél és értékesítésénél, mint ahogy *Böhm* filozófiája sok tekintetben *Rickert* művének helyes megítéléséhez és kiegészítéséhez segít.

Tanulmányunk, amint címe is kifejezi, *Rickert filozófiáját* igyekszik feltárni és az adott keretek között teljesen lemond a filozófus személyisége megrajzolásának vonzó munkájáról. *Rickert* filozófiája történeti és szociológiai helyzetének a bevezetésben közölt rövid jellemzése után egy *térképet* próbál felvázolni *Rickert* filozófiai rendszeréről, hogy tájékoztatást nyújtson a filozófia alaproblé-



máinak *Rickert* által megjelölt helyéről és jelentőségéről. Ami *Rickert* munkásságában részben térben és időben szét-szórva jelenik meg, megkíséreljük térképünkön összehozni a problémák filozófiai alkatából eredő deiktikus szálak meghúzásával. Ha itt-ott, mint pld. az ismeretelméletben a transzcendentális relativizmus tanának közbeiktatásánál, a tárgyalásba nem *Rickerttől* származó „anyag” is kerül bele, a beiktatott rész olyan gondolatmenet folytonosságának feltüntetéseire irányul, melynek iránya magában *Rickert* filozófiájában van kijelölve. Csak szavakban, de „szellemben” nem, térünk el *Rickerttől*. S a mű, ha úgy tetszik, e betoldások elhagyásával is használható.

Érdemes munka lenne *Rickert* filozófiájának fejlődéstörténetét is megrajzolni, a fejlődésének különböző korszakaiban elért álláspontok egymáshoz való viszonyát részletesen jellemezni. *Rickert* filozófiájának ez a „hosszmetzeti” ábrázolása azonban széttörné jelen tanulmányunk megszabott kereteit, a végeredményt tekintve pedig nem jelentene nagy újságot. A kutatási kör bővülésén kívül a sokszor inkább csak kifejezésmódjában pszichologisztikus ábrázolásoknak mind tisztábban axiológiai karakterű alkotásokba való metamorfózisa a dolog lényege. A helyette adott „keresztmetszetben” *Rickert* filozófiai rendszerének uralkodó alaptendenciáit érvényesítjük.

Aki további részletek iránt érdeklődik, felvilágosításért természetesen magának *Rickertnek* a műveihez kell fordulnia, melyeknek teljes jegyzéke tanulmányunk végén található. De e tanulmányunkban nyújtott térkép talán annak sem haszontalan eszköz a problémák szisztematikai helyének megtalálásában és jelentőségének felismerésében.

Budapest, 1931. június 2-án.

## B e v e z e t é s.

*Rickert filozófiájának jelen helyzete és általános jelentősége.*

A filozófia nem a *filozófusok* privilégiuma. Legáltalánosabb értelemben véve, mindenütt kimutatható, ahol szellemi élettel találkozunk, a szellemi élet primitív fokozatától annak legmagasabb megnyilvánulásaiig. A primitív embernek épúgy megvan a maga „filozófiája”, mint a kultúrembernek, a gyermeknek épúgy, mint a felnőttnek. Van filozófiája a különböző korszakoknak, a különböző hivatásoknak, a hétköznapiaknak, a háborúnak stb. Senki sem állíthatja tehát, hogy a filozófia egyedül a tudósok ügye, vagy hogy, mondjuk, egyedül a művészetben nyilatkozik meg a maga igazi lényegében, vagy hogy talán csak egyedül az erkölcs tanítóit foglalkoztatja. A filozófia igényt tart úgy a tudósra, mint a művészre, mint a moralistára: uralma az *egész emberre* kiterjed. „Az” emberhez szól, minden résztvevékenységének az egészben való beteljesedésére utalva. Bármilyen kor, hivatás, vagy bármilyen más tényező határozza is meg valamely filozófia sajátos karakterét, jellemző rá mindig az egészre irányultság, a kiengesztülésre törekvés. A filozófus az *egészben* él. Lakóhelye a világ, melyet jól, vagy rosszul, de mindig és mindenütt felépít. Innen a filozófia általános emberi jelentősége, és népszerűsége.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> E népszerűség természetesen nem vonatkozik arra, amit filozófia szóval szűkebb értelemben jelölnek. A filozófia népszerű, amennyiben *problémái* általános érdeklődés tárgyai. Azok tudományos feldolgozása, a filozófia mint *tudomány* azonban nyilvánvalóan már kevésbé népszerű. Más szövei, népszerűség főleg a *tudományon kívüli filozófiáról* állítható.



A filozófia és a filozófus, a filozófia és az ember szoros viszonyával függ össze a filozófia *korszerűsége*.<sup>2</sup> A filozófia összefüggésben van kora egész kultúrájával, attól állandó hatásokat nyerve, olykor annak fejlődésébe irányítólag belenyúlva. Benne tudatossá válnak azok a tendenciák, amelyek egy korszak fejlődését tudattalanul is mozgatják, természetes helyükre kerülnek az egyes problémák, amelyek filozófiaelőtti rendezetlenségükben a megértésnek és a helyes megítélésnek sokszor leküzdhetetlen akadályai. Így értendő az a meghatározás, mely a filozófiában kora öntudatát látja. A korszerűség elve magyarázza másfelől egyes problémák előtérbe nyomulását, meghatározott szempontok, áramlatok egyoldalú érvénysülését a filozófiában. Bár a filozófia a maga egészre irányultságában, egyetemes érdeklődésével elvileg minden egyoldalúságot kizár, a *filozófus* nem képes teljesen pártatlan maradni azokkal a hatásokkal szemben, melyekkel kora ostromolja. Kora követeléseit jobban hallja, problémáit súlyosabbaknak érzi és tünteti fel, mint amennyit azok az egész szempontjából igazán jelentenek. Amit az előző korszak elhanyagolt, vagy épen háttérbe szorított, reakciós túlzással előtérbe helyezi. Ennek következménye a különböző filozófiai irányzatok egymás ellen küzdő, végeredményben egymást kiegészítő, egyoldalúságai, az egymást felváltó filozófiák aránytalanságai. És ebből ered NB! annak belátása, hogy valamely filozófia értékelésének alapkérdése: mennyire képes a kérdéses filozófia a különböző filozófiai áramlatok egyoldalúságain felülemelkedni, azok jogos tendenciáit egymással kibékítve egy magasabb szintézisben egyesíteni, más szóval „a” filozófiát mint ideált a maga univerzális gazdagságában megvalósítani.

<sup>2</sup> A filozófia egészre irányultságából, univerzális jellegéből következik, hogy a filozófia nem tekinthet el oly módon a filozófáló személytől, tehát annak korszerű meghatározottságától sem, mint a többi szaktudományok a tudós személyiségétől, különben nem lenne teljesen univerzális. Lásd: *Rickert* „Geschichte und System der Philosophie” c. tanulmányát! (Archiv für Geschichte der Philosophie. Band XL.)



Ahogy a különböző korok sajátos problémái különböző filozófiai rendekbe tagolódnak, a különböző korszerű filozófiák „a” filozófiára mint végső mértékükre utalnak.

A fentiek előrebocsátásával próbáljuk meg *Rickert* filozófiájának jelen helyzetét és általános jelentőségét bevezető tájékoztatásul főbb vonalaiban felvázolni.

*Rickert* filozófiája, bár alkotója ma is élő és a heidelbergi egyetemen tevékenyen munkálkodó filozófus, nem tartozik a ma divatos filozófiai áramlatok közé. Amint nem divatosak azok a filozófusok, akiktől *Rickert* legtöbbet tanul és akikhez legközelebb áll, *Kant* és *Fichte* sem. Nem mintha nem volna ma iránta egyáltalában érdeklődés. A *Rickert* szellemi vezetése alatt álló ú. n. *bádeni* vagy *délnyugati német iskola* (*Kroner Richárd*, *Mehlis György*, továbbá *Lask Emil*, *Bauch Brunó* stb.) és annak kitűnő folyóirata, a *Logos*,<sup>3</sup> a filozófiának nemzetközileg elismert, nagy tekintélyű fóruma, filozófiai életünk jelentős tényezője. Eredményei jórészen a filozófiai köztudat tárgyai. Kétségtelen azonban, hogy az iránta való érdeklődés napjainkban csökken, a már klasszikussá vált *Rickert* nem jár az újságnak azzal a varázsával, mint vetélytársai, napjaink divatos filozófiái. Az érdeklődés csökkenésének természetesen nem az újdonság ingerének hiánya az egyedüli oka. Vannak, kik a tárgy ismerete nélkül, eleve elfogultsággal viseltetnek *Rickert* iránt, benne egy „elavult” iránynak, a korunk filozófiai törekvéseivel szembenálló kantianizmusnak, utolsó jelentős képviselőjét, mohikánját látva. *Rickert* filozófiáját azonosítják azzal, amit neokantianizmusnak nevezünk; a neokantianizmusban pedig nem látnak egyebet, mint ez irányzatnak azt a részét, mely a filozófiát az ismeretelméletre korlátozza.

Nézzük, van-e jogosultsága ennek az azonosításnak. Talál-e azok jellemzése, akik *Rickertet* neokantistának ne-

<sup>3</sup> *Logos*. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Herausgegeben von Richard Kroner. Jelenleg huszadik évfolyamában jár.

vezik és a neokantianizmusban pusztán ismeretelméletet látnak?<sup>4</sup>

Egy történeti visszapillantásból kell kiindulnunk. — Vannak korok, melyeknek figyelmét speciális problémák tartják lekötve, melyeknek érdeklődését meghatározott részletkérdések töltik be. Ilyen pozitivisták korszak a tizenkilencedik század második fele. E korszak érdeklődésének középpontjában a természettudományi kutatás áll. Uralgódo tudomány, mondhatnók „a” tudomány, a matematikai fizika, melynek eredményeit általános érdeklődés és elismerés kíséri. A filozófia iránt nem kedvező a hangulat. Az egész problémái elvesztik fontosságukat egyes részletkérdések mellett, az analízis miatt a szintézis háttérbe szorul. A filozófia ugyan nem hiányzik, mert nem hiányozhatik teljesen. De nem jut megfelelő szerephez. A természettudomány egyeduralma mögött a materializmus világnézete húzódik meg mint dogmatikus metafizikai hatalom.

A pozitívizmus szűkkeblűségével, a naturalizmus és materializmus egyoldalúságaival szemben támadó filozófiai ellenhatás *Kant* filozófiájához fordul segítségért. Főleg *Kant* ismeretelmélete érdekli. Benne nemcsak a materializmus ellen talál döntő érveket, hanem egyúttal „az ünnepezt természettudományi szakdiszciplínának”, a matematikai fizikának filozófiai megalapozását is. A *Kant* filozófiáját felújító neokantianizmus ezzel egyelőre be is éri. A filozófiát *Kant* filozófiájában látja, *Kant* filozófiájában pedig *Kant* ismeretelméletét tartja fontosnak. Akik *Rickert*től eleve idegenkednek, mert benne az ismeretkritikában kimerülő kantistát sejtik, a kantianizmusnak csak erről a stádiumáról tudnak, de *Kant*ot magát és a neokantianizmus fejlődését époly kevéssé ismerik, mint *Rickert*et.

Hogy *Kant* számára a filozófia nem pusztán ismeretelmélet, arra legvilágosabban ép *Rickert* mutat rá. *Kant* sohasem tűz a filozófia elé olyan szerény célt, mint azok a

<sup>4</sup> A következőkre nézve lásd *Rickert* „Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. (1924).” c. művét!



neokantisták, akik szemében a filozófia nem egyéb, mint ismeretelmélet. A filozófia alapproblémája szerinte is az Isten és a világ lényege, s egész ismeretelmélete ennek a problémának megvilágítását készíti elő. Tanítja, hogy az Isten-ismeret problémája csak az ismeret általános problémájának megfejtésével dönthető el oly módon, ha megvizsgáljuk azokat a tudományokat, amelyek *az ismeret biztos útján járnak*. Kant ismeretelméleti vizsgálódásai értelmében ismereteink csak az érzéki világról vannak. Az érzékiség szolgáltatja ismereteink tartalmát, melyből az ész formái ismereti tárgyakat alkotnak. A megismerésnek az érzékiségre való ezen korlátozása rendkívül nagy jelentőségű Kant egész filozófiájára nézve. Míg az addigi, a görögöktől örökölt ismeretelmélet az ismerő alany és az ismereti tárgy hasonlóságának felvételével az intellektualizmus világnézetét támasztja alá, midőn az intellektuális alanyból kiindulva intellektuális jellegű tárgyra is következtet és mindent az intellektuális tökéletesség mértékén mérve, az irracionális életkörök irracionális lényegének intellektualisztikus meghamisítását eredményezi, Kant ismeretelmélete az ismeret racionális formáival szemben az ismeret tartalmában egy irracionális tényezőt juttat érvényre, ha azt még az érzékiségre korlátozza is. Az ismeret tárgya tartalmát tekintve nem racionális. De nem is szupraracionális, hanem szenzuális. Az érzékfeletti világról, Istenről ismereteink tehát nincsenek és nem is lehetségesek. Isten nem a teoretikus szemlélődés tárgya, a hozzá vezető út nem az ismeret. A vallás értéke független a tudás értékességét meghatározó igazság teoretikus értékétől. S nem a vallásos érték az egyedüli, melyet így jellemezhetünk. Más ateoretikus értékek is vannak, melyek autonóm kultúrjavakat konstituálnak. A teoretikus ember egyeduralmának, az intellektualizmus deszpotizmusának ezzel vége. Lehet-e *Kantot*, ki korlátot húz az ismeretnek, hogy a különböző, nem-ismeretjellegű kultúrterületek autonómiáját elvileg igazolja és aki magában az ismeretben is irracionális tényezők nélkülözhetetlenségét mutatja ki, egyoldalú *noetizmussal*, a filozófiának ismeretelméleté



szűkítésével vádolni, és ezzel összefüggésben a racionalizmus, ill. intellektualizmus tipikus képviselőjének kikiáltani? — *Rickert*et mint kantistát noetisztikus egyoldalúsággal vádolni annál kevésbbé jogosult, minthogy e vád magával *Kant* filozófiájával szemben is alaptalan.<sup>5</sup>

Mennyiben kantista *Rickert*? Milyen viszonyban van *Kant*tal és a neokantianizmussal? Ez következő kérdésünk. Pusztá átvételről természetesen szó sem lehet. A kérdés *Kant* filozófiájának azokra a princípiumaira irányul, amelyek *Rickert* filozófiájának felépítésére hatással vannak. A kérdésre legrövidebben úgy válaszolhatunk, ha rávilágítunk arra az *ideálra*, amelyet *Rickert* *Kantról* alkot. Ez ideál ismerete nemcsak abban tanulságos, amit *Rickert* benne pozitíve összefoglal, hanem negatív következményeiben is, a *Rickert* által megalkotott *Kant*-ideálért a történeti *Kantból* elhagyott elemekben. *Kant* és *Rickert*

---

<sup>5</sup> *Rickert* különbséget tesz racionalizmus és intellektualizmus között. Az előbbi pusztán tervszerű rendezést és rendezettséget jelent, míg az utóbbi olyan tervszerű rendet, amelyet *teljesen* az igazság teoretikus értéke határoz meg. Más szóval, a racionalizmusnál az ész rendező munkáját ateoretikus értékek (vallásos, gazdasági, művészeti stb. értékek) irányítják, pontosan: azok is irányíthatják, míg az intellektualizmusnál a tervszerű rend nemcsak formailag, hanem tartalmilag is racionális: az ész a teoretikus igazság szolgálatában áll. *Kant* ezek szerint racionalista, a racionális európai kultúra modern filozófusa, szemben Keletnek irracionális kultúráit jellemző irracionalista bölcseletével. Azonban nem intellektualista, hanem ellenkezőleg, a görögöktől ránk maradt intellektualista *világnézet* megrendítője. Akik a „racionalista *Kantot*” támadják, rendszerint egy intellektualista *Kant* ellen hadakoznak és így nyílt kapút döngetnek.

<sup>6</sup> *Kant* bölcseletét ismeretelméletnek minősíti anélkül, hogy annak jelentőségét a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátozná, *Bartók* György is „Kant. (1925.)” c. jeles művében. (Lásd pld. a 30. lapot stb.!) Az ismeretelméletnek általa kifejtett fogalmát nem érinti a bölcseleti problematika indokolatlan megszüktetésének felvetett vádja. Kérdés azonban, tanácsos-e a bölcseleti kutatások szétágazódását meghatározó tárgyi különbségektől való eltekintéssel az erkölcsiség filozófiáját is, a műalkotás filozófiáját is stb. a maguk egészében az ismeret filozófiájának, ismerettannak nevezni?

viszonyának problémáját innen kiindulva próbáljuk megvilágítani.

*Kantot Rickert* mint a modern kultúra filozófusát állítja elénk. Bölcséletének jelentőségét az ókor, középkor és újkor kultúráinak átfogó jellemzésén felépülő történetfilozófiai konstrukcióban juttatja kifejezésre. Ebben a konstrukcióban nem *Kant* szólal meg a maga történeti valóságában, hanem az az ideál, amelyet *Kant* a modern kultúrára nézve jelent s melyet *Rickert* a meglátott ideál szempontjából *Kant* filozófiájában lényeges tendenciák végiggondolásával és az így nyert eredmény általánosításával igazol.

Kiindulási pont az ókor a maga kultúrtörténeti jelentőségének három alaptényezőjével, a görög tudománnyal, a római állammal és a keresztyén vallással. — Az emberi megismerés természetesen nem Görögországban kezdődik; az ismeret nem görög találmány. Tudás nélkül az ember seholsem lehet meg. De a görögök előtti tudás csak eszköz az életfenntartás s más, nem-ismereti célok szolgálatában. Létrejöttébe belejátszik a világot az ember hasonlóságára felfogó, mítosztermő fantázia. A tudományt, melynek feltetele az életét az ismerési cél eszközüül tekintő, az igazságot magáért az igazságért kutató teoretikus ember, ki a világot a fogalom által mítoszmentes<sup>2</sup> összefüggésként ismeri meg, a görögség teremti. Amilyen érdemei vannak a görögségnek a tudomány megalkotásában, époly példaadó jelentőségű a római az állami élet megszervezésében, jogalkotó tevékenységében. A római élet az állam felépítésében, fenntartásában, az *imperium* világérvényének megteremtésében kulminál. Legjellegzetesebb benne a hatalom megszólását racionálisan szabályozó jogrend. Az igazságot magáért az igazságért kereső filozófus, az igazság szemléletében célját érő teoretikus ember itt nem ideál. Ideál a tett embere, az ember mint ζῶον πολιτικόν, ki teljes érdeklődésével az államnak él, amelynek érdeke számára legfőbb norma. *Salus rei publicae suprema lex esto*. A ráció, a fogalomalkotó ész a római szemében nem önérték, hanem pusztán eszköz egy más, racionálisan le nem vezethető,



egy szóval irracionális cél, a politikai hatalom szolgálatában.

Görög tudomány és római politika, mindketten a racionalizmus érvénykörébe tartoznak. Amaz teljesen, mivel benne az ész a teoretikus igazság megvalósítására irányul, emez csak félig, lévén benne a ráció a politikai hatalom jogalkotó tevékenységének eszköze. A racionalizmus igazi hazája a tudomány; a politikában idegen hatalomhoz kénytelen igazodni. A racionalizmus hátraszorításában a görögöktől a rómaiakig, a célból eszközzé válásig vezető úton továbbhaladva a keresztyénségben a racionalizmus teljes megsemmisülésével találkozunk. A keresztyén vallás a maga eredeti formájában minden racionalizálásnak ellenáll. Tartalom és forma egyaránt kívül esnek a racionalizmus érvénykörén. Az irracionális cél a rációt még eszközként sem tűri. Az ész nem alkalmas szolgálatára. Lényege fogalmakban *nem* fejezhető ki. Amit a tudomány róla megállapít, csupa negatívum. A nyelv, a szavak főképp az értelem céljaihoz igazodván, a vallás értelemfölötti, irracionális élményének kifejezésére csak körülírással, átvitt értelemben használhatók. A keresztyén vallás alapélményeivel (az ember istenfiúsága, a megváltás) szemben az ész, a ráció tehetetlen. Ha meg akarja *érteni*, elkerülhetetlenül ellenmondásokba bonyolódik. A vallás „igazságai” nem a logika útján járó észnek, hanem az érző szívnek, a *hívő* léleknek tárulnak fel. Az ész nem segítség, hanem inkább akadály a vallásos ember számára, mert örökösen logikai konzekvenciák után kutat azon a területen, amely a logika számára voltaképpen hozzáférhetetlen, és az így támasztott ellenmondásokkal zavarja a hívő lélek vallásos fejlődését. E fejlődés célja Isten. A ráirányuló tekintet előtt elhalványul a földi élet minden érdeke, jelentőségét veszti a tudományos és a politikai élet minden problémája.

A különböző értékek által meghatározott három különböző hatalom közötti szakadék, melyet e filozófiai konstrukció az alaptendenciák minél élesebb feltüntetése céljából valószínűtlenül elmélyít, feszültségekre, sőt ellensé-



geskedésekre kell hogy vezessen, amint az az ókor kultúrtörténetéből ismeretes módon a filozófia és az állam, a vallás és a tudomány, az állam és a vallás összeütközéseiben tényleg be is következik. A harc azonban nem merül ki pusztán támadásokban, vagy azok visszaverésében; nem marad meddő küzdelem. A küzdő felek, sokszor akaratlanul is, tanulnak egymástól, alkalmazkodnak, közelebb jutnak egymáshoz és így mintegy elébe mennek annak a kornak, melynek világnézete a három fél összeegyeztetésében teljesedik be. A középkor világnézete a keresztyén, a római és a görög szellem szintézise.

A középkor kultúrájára jellemző szintézis létrejöhet, mert az egyházban olyan *tekintély* lép fel, mely a pártoskodó felek felett állva, képes a divergáló tendenciákat megfelelő mértékben csökkenteni, illetőleg kiküszöbölni. A szintézisben egyesített kultúrhatalmak együttélése nemcsak azért jelentős, mert benne az emberi szellem egyik legmélyebb vágya, *egységes világnézet* alkotása, ölt testet, hanem a kölcsönhatásnak azon viszonyaért is, mely a kultúrközösség tagjai közt egyfelől egymás fejlődését előmozdító, pozitív ösztönzésekben, másfelől szertelenségeket megakadályozó gátlásokban megnyilatkozik. Mindamellettségtelen, hogy a szövetség nemcsak előnyökkel jár. És a középkor világnézetének vége akkor kezdődik, mikor az európai ember a szövetség előnyeit kevesebbre értékeli a velejáró hátrányoknál.

Az egyház akceptálja a görög tudományt (*Aristoteles*), sőt annak elterjedését tekintélyével előmozdítja. A középkori tudomány azonban *tartalmi megegyezések* ellenére is nélkülözi a görög tudomány lényeges jellemzőit. A görög tudománnyal való tartalmi megegyezése ép önállótlanágának, a görög tudósra jellemző szabad, tudományos szellem megtagadásának bizonyítéka. Igazságának elismertetése nem egyedül az igazságnak tagadhatatlan érvényére támaszkodik, hanem egy rá nézve külső tekintélyre. Tanait az egyház tekintélye teszi kötelezőkké s kutatásainak az szab határt. Az igazságot minden másra való tekintet nélkül

magáért az igazságért kutató görög eltűnik, háttérbe szorul. Nem teoretikus érvek, hanem a dogma a legfelsőbb bíró. A betű megmarad, de a szellem megváltozik. A minden külső befolyástól függetlenül haladó tudományos élet a középkor világnézetében nem nyerhet polgárjogot. Az egység miatt le kell mondani róla. — Más a helyzet a római imperium eszméjénél. A római állam hatalmának kiterjedésével mindinkább elveszti nemzeti jellegét, világbirodalommal fejlődik. Uralmának egyetemessége találkozik az egyházi gondolat egyetemességével, hogy a katolikus egyházban *megváltozott tartalommal* új életre keljen a római imperium. — Végül, nem maradhat változatlanul a keresztyén vallás sem. Eredeti közvetlenségét, azt, amit a vallás irracionális jellegének nevezünk, nem képes megőrizni. Szövetséges társai kedvéért kénytelen beleegyezni nem racionalizálható lényegének csak erőszakoskodással véghezvihető racionalizálásába, racionális tényezőkkel való szövetekezésbe. A hangsúly a vallásról a *tanra* megy át.

Mindez nem marad ellenhatás nélkül. A középkori világnézet alapjai megrendülnek, mert a renaissanceban feltámad a görög ember, ki a tudománynak tudományonkívüli célok szerint való meghatározottságát és korlátozottságát felesleges gyámkodásnak, jogosulatlan beavatkozásnak tekinti, melyet a tudósnak vissza kell utasítania. A tudományos meggyőződés szembeszáll az egyházi tekintéllyel. A tudós csak tudományos lelkiismeretének szavára hallgat, ha annak követése életébe kerül is. (*Giordano Bruno.*) A renaissance nem szorítkozik a tudományra. Újjászületik a római állameszme is. Nem a római világimperium igényeivel, hanem a *nemzeti állam* formájában. A modern politikus a nemzeti államban öncélt lát, melynek minden más célt alárendel. (*Machiavelli.*) Önállóságra törekszik a vallásos érzés, a vallásos élet is. Nem hajlandó továbbra is kompromisszumot kötni a racionalizmussal. Felmondja a szövetséget. Az eredeti keresztyéniséget, Jézus vallását keresik a maga tisztaságában, minden közvetítéstől ment, egyszerű valóságában. (*Luther.*) A középkor átadja helyét az újkornak, a kultúrák heteronomisztikusan



meghatározott egysége a különvált, autonóm kultúrágak korlátlan fejlődésének.

A különböző kultúrterületek autonómiáját elismerő újkori szellem a modern kultúra gazdag fejlődését indítja meg, anélkül azonban, hogy hosszú ideig világnézetének filozófiai igazolására képes volna. A modern kultúra tudata — egészen Kantig filozófiailag néma marad. Ennek oka abban rejlik, hogy a görög kultúrának a renaissance-ban végbemenő felújításával nemcsak a görög tudományt veszik át, amely lényegéből kifolyólag intellektuális alkotás és más nem is lehet, hanem vele együtt átveszik a görög intellektualista világnézetet is, amely a maga teoretikus egyoldalúságában a kultúra ateoretikus javainak helyes filozófiai értékelését megakadályozza. Ami a teoretikus értékelés mérlegén könnyűnek találtatik, vagy jelentéktelenségre van kárhozthatva, vagy intellektuális áruhában rejtőzködik a Kant előtti filozófiában. Spinozánál az Istenhez való viszony is egy intellektuális jellegű funkcióban jut kifejezésre (amor dei intellectualis).

A helyzetbe változást Kant filozófiája hoz, ki a filozófiának új ismeretelméleti alapokra helyezésével nemcsak lehetővé teszi, hogy ateoretikus kultúrjavakat ateoretikus jellegük megváltoztatása nélkül teoretice megvilágíthassunk, de a „Gyakorlati Ész Bíralatában” és az „Ítéleőrő Bíralatában” pozitíve is példát mutat és irányt jelöl e munka elvégzésére. Kant ennél fogva a modern kultúra filozófusa, kinek bölcséletében a modern kultúra tudata szólal meg s keres filozófiai igazolást.

*Rickertnek* nincs szüksége a metafizikus *Kantra*. Kant filozófiájának metafizikai betéteit történetileg megmagyarázható, de felesleges maradványnak ítéli. A magábanvaló, a Ding an sich Kant által alkotott fogalmát elveti a benne rejlő ellenmondásra és a valóság szükségtelen megkettőzésére való hivatkozással. Ellenmondás egy megismerhetetlennek nyilvánított tényezővel az ismereti világban bármit is magyarázni és szükségtelen a magábanvalóval a valóságot úgy megkettőzni, hogy a tapasztalati valóság elveszítse valóságjellegét, másodrendű valósággá halvá-



nyodjék a magábanvaló mellett. *Rickert* ragaszkodik a tapasztalati valósághoz. Azt igazi valóságjellegéből kifordítani, degradáltatni kétesértékű magábanvalókért nem enged. Filozófiája a *mi világunk* filozófiája és nem a *túlvilágé*, a magábanvalók tudományos szempontból problematikus birodalmáé.

Míg egyfelől a túlvilág kívül esik a filozófia hatáskörén, másfelől tapasztalati világunknak az a része is, amelyet lelki életnek nevezünk és amely egyesek szerint a filozófia főproblémája, vagy épen egyedüli témája, kizorul a filozófiából a pszichológiai szaktudományba. *Rickert* nemcsak antimetafizikus,<sup>7</sup> hanem antipszichológista is. Hangsúlyozza, hogy a filozófia problémái nem lét-, hanem érvényproblémák, melyekre nézve a lelki létezésre irányuló pszichológia mit sem jelent. Ezért *Kant* filozófiájának pszichologisztikus előitéleteitől, mint oda nem való elemektől szabadulni törekszik. Tanítja, hogy *Kant* hármastagoltságú filozófiája felosztásának nem a lelki tehetségeknek a gondolkodás, akarás és érzés képességeit egymástól ismeretes módon elválasztó megkülönböztetésében rejlik az igazi alapja, hanem a három filozófiai alapidiszciplína kiépítése *Kantnak* csak azért sikerülhet, mert a három különböző lelki tehetséget, amelyek, bár különböző arányban, minden szellemi tevékenységnél közreműködnek, eleve három különböző értékképletre vonatkoztatja. Ez értékképletek előfeltételezése nélkül, pusztán a lelki folyamatok különbségeinek analizálásával, *Kant* filozófiája sohasem érhetné el célját. Az értékproblémák és a létproblémák megkülönböztetése és az értékprincípiumok uralkodó filozófiai jelentőségének kidomborítása *Kant* filozófiájának igazi érdeme. A filozófiai kérdés nála lényegében nem *quaestio facti*, hanem *quaestio iuris*, ha erről a filozófiai problémák fejtegetése közben olykor maga is megfigyeljük.

<sup>7</sup> *Rickert*, mint azt még később látni fogjuk, nem tagad meg minden metafizikát. Itt csak a metafizikáról mint tudományról, az érzékfölötti lét tudományáról van szó.



Fejtegetéseink annyira haladtak, hogy most már öszszefoglalólag válaszolhatunk a felvetett kérdésre, mennyiben kantista *Rickert*. Nem nevezhető kantistának, Kant-tanítványnak, ha a tanítvány szónál olyasvalakire gondolunk, aki mestere szavaihoz betű szerint ragaszkodik és attól minden eltérést hibának, eretnekségnek bélyegez. Nem kantista abban az értelemben sem, hogy részletekben való eltérést megengedve, legalább *Kant* alapgondolatait teljesen magáévá tenné. Kantista azonban abban az értelemben, hogy *Kant* filozófiájának alapintencióit átértve, a benne rejlő *novum* jelentőségét felismerve, azt minden metafizikai átértelmezéstől és pszichologisztikus félremagyarázástól, továbbá intellektualisztikus, moralisztikus stb. egyoldalúságok maradványaitól megszabadítani törekszik, hogy a történeti *Kantból* kiemelje *Kantot*, az *ideált*, a modern kultúra filozófusát. Ezért *Rickert Kantban* a *kritikai filozófia* megteremtőjét, a szétválasztás, a megkülönböztetés művészet ünnepli, ki határt képes vonni tudomány és nemtudomány közt, szét tudja választani a lét és érvény, a valóság és érték problémáit és érvényre tudja juttatni az értékvilág tagjai közt fennálló különbségeket, hogy a különböző értékekben felmutassa a gazdag tagoltságú modern kultúrának semmiféle teória kedvéért nem uniformizálható, sajátos alapfogalmait. A kritikai filozófus *Kantban* egyúttal „*az autonómia elvének filozófusát*” méltatja, aki *kriticizmusából* kifolyólag elutasít minden heteronómiát, a kultúra bármely területének idegen kultúrterületek törvényei alá kényszerítését, idegen értékprincípiumok szerint való értelmezését és értékelését. Minden kultúrjav csak a saját, az illető kultúrjavat konstituáló értékprincípium szerint értelmezhető és értékelhető helyesen. A filozófiának mint univerzális tudománynak nem szabad egyoldalúan kizárólag egyik valamelyik mellett sem pártot fogni, az egyik kedvéért a többit elnyomni, vagy elhanyagolni. A *kriticizmus* és az *autonimizmus* elismerése magában foglalja *Kant* filozófiája *pluralizmusának* dicséretét. A kritikai filozófus az autonómia elvének tiszteletben tartásával és érvényre juttatásával,



illetőleg az arra való törekvéssel a kultúra különböző ágainak az egyéni különbségek letompításán, erőszakos átértelmezésén alapuló monisztikus egybeolvasztását nem egyeztetheti össze. A világegység eszméjéről nem mond le, de nem tagadja meg érte a különböző kultúrjavak különféleségében megnyilatkozó értékgazdagság sajátos jelentőségét. Számára a világegység a különféleség egysége. — Ezek azok az alaptendenciák, melyeket *Rickert Kanttól* örököl. Ezekben nyilatkozik meg *Rickert* filozófiájának kantianizmusa és egyúttal modernsége.

Ahogy *Rickertet* nem lehet *Kanttal* azonosítani, nem lehet egyszerűen a szorosabb értelemben vett neokantisták közé sem sorolni.<sup>8</sup> A neokantianizmus, mely a múlt század második felében nyomul előtérbe, eleinte főleg ismeretelméletet, metodológiát űz és csak később terjeszkedik ki a kultúra többi területeire. A tudomány filozófiájához csatlakozik az erkölcs és a művészet filozófiája. Az így kialakult filozófia különböző részfilozófiák együttese, melyben az egyes részek szorosabb összefüggés nélkül mintegy egymás mellett vannak, de hiányzik a szigorúbb értelemben vett szisztematikus egységük. Minthogy pedig a filozófia teljességét csak szisztematikus megalapozása biztosíthatja, nem csoda, ha a neokantianizmus egyes problémákat figyelmen kívül hagy. A tudományonkívüli, mondjuk, tudományelőtti megismerés, a közösségi életnek az erkölcsiségben ki nem merülő értékvonatkozásai, a művészetén kívüli szépség problémái pld. nem találnak benne kellő méltánylásra. Ezen szempontokat tekintve *Rickert* filozófiája messzire kiemelkedik a neokantianizmus többi alkotásai közül (gondolva nemcsak *Riehl*, vagy *Cohen*, hanem *Rickert* közvetlen tanítójának, *Windelbandnak* munkásságára is). Az előfeltételek minimumának követelményét megvalósító állapotelmélet (*Zustandslehre*) megalkotásával alapot vet a filozófia egészének szisztematikus fel-

<sup>8</sup> Lásd *August Faust: Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart.* (1927.) c. igen vázlatos, de *Rickert* filozófiájának intencióit hűen visszaadó tanulmányát.



építéséhez és az „állapotok” kaoszából a tárgyi világ kozmoszát teremtő értékelvek rendszerének feltárásával biztosítja az épület hiánytalanságát. *Rickert* „neokantianizmusának” hangoztatásakor ezt mindig szem előtt kell tartanunk.

*Kant* a modern filozófia úttörője, *Rickert* *Kant* szellemének örököse, *Kant* filozófiájának továbbépítője. Nincsen-e ezzel az eredményünkkel ellenmondásban fenti megállapításunk, mely szerint *Rickert* filozófiája nem tartozik a ma divatos filozófiai áramlatok közé? Divatos hasonlót jelent, mint modern: a modern szóval rokon kifejezés. Nem azt mondjuk-e, hogy a modern kultúra filozófusa, *Rickert*, nem divatos filozófus, más szóval, hogy a divatos *Rickert* nem divatos? Az ellenmondás így nyilvánvaló. Az ellenmondás eltűnik, ha különbséget teszünk a napi divat és a között, ami egy korszakot a maga egészében, általánosságban jellemez. Az utóbbiban egy egész korszak értékelése, kulturális tudata jut kifejezésre, az előbbiben egy pár évnek, esetleg évtizednek hullámmzó érdeklődése. A modern kultúra filozófusa, *Rickert* ma nem divatos. Ebben nincs semmi ellenmondás. Legfeljebb arra enged következtetni, hogy a divat szele most antimodern irányzatok vitorláival játszik.

Mi az oka, hogy *Rickert* filozófiájának a ma nem kedvez? Újul fel ismét a kérdés. Az ok nem lehet csak az újdonság ingerének hiánya, sem a félreértett *Rickerttől* való idegenkedés. A korszellemet ilyen ingatagsággal és felületességgel vádolni mégsem lehet. Az érdeklődés megváltozásának mélyebben fekvő okai is kell hogy legyenek. Azokra kell most figyelmünket irányítanunk.

Feladatunk megoldásánál abból kell kiindulnunk, hogy *Rickert* lényegében értékfilozófus, ki *Kantból* is a modern értékfilozófia megalapítóját emeli ki *Kant* egyéb tanainak háttérbeszorításával. A filozófia *Rickert* szemében értékfilozófia, a valóság problémái mint filozófiai problémák szintén csak értékproblémák. Az érték pedig nem létezik, hanem lényege érvényében rejlik. Az érték lényege és objektív érvénye a filozófia problémája.

Ép ez az, ami ellen a jelenkor filozófiai áramlatai harci riadót fúnak. Az értékfogalom *Rickert* által adott metafizikamentes és pszichológiamentes magyarázata az érték léttelenítését, minden léttől való megfosztását jelenti, melyet a jelenkori filozófia a maga *ontologisztikus tendenciáival* nem tud összeegyeztetni. *Rickert axiológiai kriticismusa* szálla azok szemében, kiknek a lét, az egzisztencia a legfőbb filozófiai kérdés. *Rickert értékfilozófiájával szemben Maier Henrik létfilozófiát* ír, melyben az értékfilozófia ellen támadt aggodalmak szólalnak meg.<sup>9</sup>

*Maier* nem tagad meg az értékidealizmustól minden érdemet. Tisztában van azzal, hogy a mult század második felének naturalizmusával, pszichologizmusával, hisztörizmusával, pozitívizmusával, relativizmusával stb. szemben az idealizmus felszabadító tett, mely a filozófiát új fejlődésbe lendíti. A naturalizmus tudománynak csak a természettudományt, tudományos módszernek csak a természettudományi módszert tartva, a szellemi tudományokat is a természettudományi módszer alkalmazásával akarja a tudomány rangjára emelni, ami nemcsak a szellemi tudományok fejlődését, de általában a szellemi élet sajátos jelentőségének felismerését is akadályozza. Pszichologisztikus, evolucionisztikus, pozitivistikus tendenciák érvényesülése a szellemi normáknak és magának az igazságnak elrelativizálására vezet. Az idealizmus jogosan veszi fel velük a harcot a szellemi tudományok, a szellemi élet önállóságának elismertetéséért, a szellemi normák jelentőségének megvédéséért. *Maier* akkor fordul az idealizmus ellen, midőn az jogos harca hevében a filozófia súlypontját a normák, ill. az azok alapjául felvett értékek szférájába helyezi át, amit azután a relativizmustól való félelmében a változó valóságtól függetlenít, elabszolutizál. Az értékek elabszolutizálása *Maier* szemében egyet jelent

<sup>9</sup> Lásd *Heinrich Maier: Philosophie der Wirklichkeit. Erster Teil: Wahrheit und Wirklichkeit.* (1926.) c. művét és *Varga Sándor: A mai filozófia válsága Maier Henrik valóságfilozófiájának megvilágításában.* (1927.) c. tanulmányát. (Utóbbi az „Athenaeum” XIII. kötetében jelent meg.)



azok elszubjektívizálásával. És a szubjektívizmust annál veszélyesebbnek ítéli, minél inkább lazul a filozófia viszonya a természettudományokkal, sőt magával a természeti valósággal. A szubjektív idealizmus *Maier* vádjai szerint a maga valóságtól elforduló önkényeskedésével a filozófiát a többi tudomány előtt annál jobban diszkreditálja, minthogy a megismerés lényegét *Maier* ép az egzisztencializálásban mutatja ki. A válságból tehát csak az vezet ki, ha *visszatérünk a valósághoz*. Nem értékfilozófiára, hanem létfilozófiára van szükségünk!

Míg *Maier* a filozófia tudományos fejlődése érdekében emel szót az „önkényeskedő” idealizmus ellen és követel létfilozófiát, a divat fényében sütkérező életfilozófia éppen a kritikai idealizmusnak tudományosságát, fogalmi megalapozottságát kifogásolja, abban látva a lét felé, az élet felé törekvésnek igazi akadályát. A filozófia valódi problémája a lét, az élet. A filozófusnak az életet kell keresnie. Az élet pedig nem található a tudományban. Ellenkezőleg, a tudomány távoltart az élettől. Ha a tudomány az élet megismerését tűzi is ki céljául, akkor sem képes az életet a maga életességében,<sup>10</sup> jellemző egységességében megragadni, hanem kénytelen feldarabolni, eltorzítani, megölni azt, hogy ismeret tárgyává tehesse. Ami a tudomány fogalmaiban az élőbből megmarad, csak annak „holt” váza. Röviden: az élet nem fér bele a tudományba, nem ismerhető meg fogalmaink által. A filozófiának ennélfogva, mihelyt tudatára ébred annak, hogy alaptémája *az élet megismerése*, el kell fordulnia a tudománytól, el kell vetnie a fogalmak „Maya-fátyolát”, amelyen keresztül addig az életet nézte, hogy az intuíció fénysugaraiban az életet a maga közvetlen teljességében szemlélje. Az igazi filozófia a művészethez áll közelebb. Nem a gondolkodás, hanem az intuíció az organuma; nem elvont fogalmak, hanem szemléletes képek az eredményei. Nem léte-

<sup>10</sup> *Bartóktól* átvett kifejezés annak megjelölésére, amit idegen szóval talán vitalitásnak nevezhetnénk. (Lásd *Bartók György*: A „rendszer” filozófiai vizsgálata. (1928.) c. művének 39. lapját!)



len értékproblémákhoz vezet, hanem törekvése az étellel való egyesülés. Míg a tudomány a maga „képzeteivel” az életet csak „kívülről” ismerteti, a filozófus az „akaratban” az élet „benső” lényegét ragadja meg. Sápadt teória helyett hatalommá fokozódó életakarat a divatos filozófia jelszava. Hogyne lenne ez a filozófia ma különösen népszerű, mikor életet hirdet egy háborútól meggyötört, élethés kornak?

A kor ontologisztikus törekvései adnak lendületet egyéb metafizikai irányok kifejlődésének, előtérbe nyomulásának is, melyek épen ezért mind szembekerülnek *Rickerttel*. Az életfilozófiával közös bennük, hogy a valóság lényegének feltárására törekednek, végső céljuk az *ens realissimum*. De különböznek tőle abban, hogy míg az életfilozófia bizalmatlan a fogalomalkotó ésszel szemben és az intuícóra bízta magát, addig ők intellektualista optimizmussal az észre támaszkodnak. Neoskolaszticizmus és neohegelianizmus, fokozódó érdeklődéstől követve, a metafizika renaissanceát készítik elő. Valóságot, *egzisztenciát* ígérnek ott, ahol *Rickert* csak *értékfeladatokat* képes állítani; kész egységgel dicsekednek akkor, mikor az értékfilozófia egy megvalósítandó, teljesen azonban soha meg nem valósítható eszméről beszél. Amit az utóbbi csak szünetlen tevékenységgel vél *megközelíthetni*, azt ők már készen *adják*. Ha elfogadja adományukat, az emberiség egzisztenciához s egységhez jut. Minek fáradni elérhetetlen fantomokért, mikor *azonnal* révbe juthatunk? S a mai ember fáradt és türelmetlen.

A kritikai filozófia és a skolaszticizmus viszonyának további jellemzésére elegendő *Kantnak* a középkori világnézethez való viszonya ismertetésére utalnunk. A Rickert-ellenes hegelianizmusnál pedig még annak alapfogalmára, az abszolútumra vetünk egy pillantást, hogy *Rickert* filozófiájának jellemét ez irányban is kellőleg kidomborítsuk. A rickerti pluralizmus ellen küzdő hegeli monizmus az abszolútum fogalmában az érték és a valóság, a fogalom és a tárgy egybeesésére jut. Az érték nem „lebeg” a valóság felett, mint *Rickertnél*, hanem benne rejlik a valóság-



ban. Az abszolútum nem tűri a valóság és érték dualizmusát, hanem a kettőt *egyesíti* magában. A dualizmus csak a szubjektív reflexió eredménye, melynek, hogy úgy mondjuk, nincs kozmikus jelentősége. Ezért *Rickert* szubjektív idealizmusát „fel kell emelnünk” *Hegel* abszolút idealizmusába, a valóságtól függetlenített értéket vissza kell vezetnünk a valósághoz. Vissza a valósághoz! a divatos filozófiák közös jelszava.<sup>11</sup>

*Hegel* tanának egyéb sajátosságaira itt rátérnünk felesleges. A különböző filozófusok most nem önmagukért szerepelnek, hanem csak annyira veendőek tekintetbe, amennyire *Rickert* filozófiája helyzetének és jelentőségének megítéléséhez hozzájárulnak. A *Hegel contra Rickert*-perhez talán még csak ennyit: a „*dialektikai*” processzusban egymásnak ellenmondó fejlődési stádiumok egymásra következésében kibontakozó abszolútum *Rickert* számára egy képtelenség, mert a filozófia alapelvevé az ellenmondást avatja, amit a filozófia, ha tudomány akar maradni, nem hagyhat ellenmondás nélkül. Az utóbbi megjegyzés azonban már átvezet *Rickertnek* a divatos filozófiai áramlatokon gyakorolt kritikájára.

*Rickert* ellenfelei semmi esetre sem olyan gáncsnélküli lovagok, amilyeneknek talán első pillanatra látszanak. Az orvosság, melyet a filozófia *Rickert* róvására írt, tényleges vagy vélt gyengéi ellen ajánlanak, a betegséget úgy szünteti meg, hogy a betegséggel együtt a beteget is elpusztítja. Küzdenek *Rickert* ellen s közben a tudományos filozófia alapjait rendítik meg.

Az életfilozófia kifogásolja *Rickert* transzcendentális idealizmusának a valóságtól, az élettől való *eltávolodását*. Kifogásának azonban nem a filozófia és az élet viszonyának új tudományos magyarázatában ad kifejezést, mely a hibát a tudomány módszereivel megszüntetné, vagy leg-

<sup>11</sup> A hegelianizmus térhódítására jellemző az eredetileg rickertista *Kroner Richárd Hegel* felé fordulása. Lásd „Von Kant bis Hegel. (1921—1924.)” c. két kötetes művét, továbbá *Heinrich Levy*: Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. (1927.) c. tanulmányát.

alább is csökkentené, hanem egyszerűen elveti a fogalmak útján haladó tudományt és helyébe az életet közvetlenül megragadó intuíciót állítja. *Rickert* elismeri, hogy intuíció szükséges az ismerethez, de hangsúlyozza, hogy az intuíció önmagában nem képez ismeretet. A szemlélet fogalmak nélkül néma. Téved az életfilozófia abban is, ha azt hiszi, hogy minden dualizmus kiküszöbölésével, közvetlenül az életet adja. Önámítását az „intuíció” szó miatt nem veszi észre, mely, mint az „jó” végű szavak általában, kétfélet jelent. Egyfelől tevékenységet, másfelől a tevékenység tárgyát, vagy eredményét. A dualizmus az életfilozófiában sincs megszüntetve. Csak annyi történik, hogy a fogalom és a fogalmilag meghatározott tárgy dualizmusa helyére az intuitív szemlélés és a szemlélt tárgy dualizmusa lép. A filozófia és az élet között távolság tehát az életfilozófiában sem tűnik el. A közvetlen élet még nem életfilozófia, az élet szemlélete pedig nem azonos a szemlélt étellel. Az kétségtelen ugyan, hogy a szemlélet által nyert képek „színesebbek” és „közelebb állanak” a valóság heterogén kontinuumának kimeríthetetlen gazdagságához, mint a fogalmak. Viszont a fogalom határozott jelentése, mely a definícióban nyer kifejezést, ismereti értékben magasra kiemelkedik a szemlélet összefolyó képei közül. Tudni annyi, mint fogalmakban élni, tehát az élet felett élni. Az erről tudni *nem akaró* életfilozófia támadásai a tudományra nézve indifferensek.<sup>12</sup>

Elesen állást foglal *Rickert* a hegelianizmussal szemben is. A dialektikai módszert, amint már említettük, elveti. Az antitetikus eljárás, mely az ellenmondást törvényesíti, az ellenmondásnélküliség előfeltételén felépülő tudományos gondolkodás megtagadása, amelyet *Rickert*, ki a filozófia tudományjellegének megőrzéséhez szigorúan ragaszkodik, nem fogadhat el. Az antitetikus eljárást al-

<sup>12</sup> *Rickertnek* az életfilozófiával való leszámolása bővebben „Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. (2. Aufl. 1922.)” c. művében található. Magyarul lásd: *Varga Sándor* „Élet és érték. (1927.)” c. cikkét. („Athenaeum” XIII. kötet.)



kalmazó dialektikai módszer máskülönben is veszélyes bölcsesség. Midőn az irracionális *B*-t a racionális *A* tagadásából származtatja, tulajdonképp az irracionális *B*-t racionalizálja, az ellenmondás logikailag releváns fogalma alá kényszeríti. Az ellenmondás logikai kategória. Mi volna más ez, mint racionalizmus negatív előjellel? — Az antitetikus eljárás, minden egyébtől eltekintve, a racionalizmus, ill. intellektualizmus egyoldalúságainak leküzdésére képtelen. Már ezért sem lehet a modern filozófia módszere. *Rickert* helyette a *heterotetikus* vagy *heterologikus* eljárást ajánlja, mely a *B*-t nem az *A* tagadásából származtatja, hanem az *A*-val együtt tételezi, egyiket a másik kiegészítéseként használva. Nem: *A*, vagy *B*, hanem *A és B* a helyes filozófiai formula. Nem az *egyiket*, vagy a *másikat* kell választanunk, hanem az *egyiket* is és a *másikat* is birtokunkba kell vennünk, hogy az *egészhez* juthassunk. Míg az antitetikus eljárás szegényes egyféleségre vezet, mert az antitézisben az *egyik* a *másik* miatt megsemmisül, a heterotézis szintézisében az *egyik és a másik* egyaránt érvényesül a maga sajátos jelentésében. A különböző jelentések különféleségét mindig respektálni törekvő *Rickert* a filozófiában csak heterotetikusan járhat el. Tökéletes egésze, mely kizárja a világ gazdag különféleségének egyfésítéső elszegényítését, csak heterotetice juthatunk.

*Rickertnek* többi ellenfelével folytatott harcaira kiterjeszkednünk nem szükséges. *Rickert* filozófiája helyzetének és jelentőségének megjelöléséhez az eddigi elég. És a következő fejezetekből más filozófiai áramlatokra vonatkozó állásfoglalása is könnyen kiolvasható, még ha explicite nincs is kifejezve. — *Rickert* filozófiája minden esetre állja a harcot. Rendszere, *Wundt* és *Cohen* óta a német filozófiának első jelentős rendszeralkotó kísérlete,<sup>13</sup> kimagasló bástya a jelenkor szellemi küzdelmeiben. Ha vannak is sebezhető pontjai, ellenfelei nem dicsekedhet-

<sup>13</sup> Lásd *Eduard Spranger: Rickerts System. c. tanulmányát.* (Logos. Band XII.)



nek előtte. Tudományellenes, másfelől tudományfeletti tendenciáikkal szemben *Rickert* filozófiájának minden tudományonkívüli meghatározottságot elutasító, szigorúan tudományos jellegét a teoretikus ember époly előnynek kell hogy ítélje, mint a különböző kultúrjavarok sajátos jelentőségét pártatlansággal érvényesítő világnézettanának tárgyilagosságát, amely minden monisztikus erőszakoskodást, egyenlősítést kizár. *Rickert* filozófiája tudomány, de nemcsak a tudomány teoretikus értékén orientálódik, hanem az ateoretikus értékek kritikai teóriájával egészül ki. Ez kritikai módszerének eredménye, mely élesen belevilágít a problémák szövevényébe és nem engedi egybeesni az egyszer különbözőnek felismert dolgokat. A különfélék azonosulása, egybeolvadása, a sokféleségnek az egység által való elnyelése misztika és nem tudomány. A filozófia, mint tudomány, ilyen egységekre nem törekedhetik.

Mindez nem rokonszenves azok előtt, kik *mélyiséget* csak a homályban találnak és kritikailag igazolt fogalmak világosságánál többre becsülik misztikus sejtelmek egymásba folyó látomásait. Számukra *Rickert* filozófiájának érthetősége, *világossága* mélység hiányát, felületességet jelent. A tudományos filozófia azonban annál többet köszönhet *Rickertnek*, ki megmarad a *világosság filozófusának* akkor is, mikor a divat a homályt kedveli; ki a filozófia fogalmi jellegét semmi intuícióért, vagy más, *fogalomfeletti* bölcseségért feláldozni nem hajlandó. Értékfilozófiája kijelöli a tudományos bölcsélet kutatási területét és gazdag adalékot szolgáltat minden leendő tudományos bölcslethez. A filozófia fejlődésének útja nem mellette, hanem rajta át vezet.



## I. FEJEZET.

A filozófia fogalma és feladata.<sup>14</sup>

Minden filozófiának első lépése végső céljának és feladatának tisztázása kell hogy legyen. Míg más tudományok a maguk tárgyát már a megismerés kezdetén „mint közvetlen képzeti adottságot előfeltételezik” (*Hegel*) és annak pontos definíciójától eleinte eltekinthetnek, a filozófiának lényegéből következik e feladat prioritása, a végnek a kezdetre helyezése. Csak a vég ismerete biztosíthatja a végrehajtandó feladat filozófiai jellegét, univerzalizációját. Nem univerzális célkitűzés filozófia helyett speciális különlegességeket eredményez. Ez nem jelenti azt, hogy már kezdetben a vég teljes ismerete szükséges. A vég teljes ismeretének kezdetben való birtoklása feleslegessé tenné minden további filozófiai tevékenységet. Egyszerre bírnánk mindent, mint a misztikus az ekstázisban. Ami kezdetben lehetséges, de egyúttal elegendő is, az pusztán a végcél formális körülhatárolása, a kutatások irányának és kereteinek megjelölése. A formáknak tartalommal való kitöltése a végrehajtandó vizsgálatokra vár. Teljes véget csak a végén érhetünk el.

A vég fogalmából, a filozófia célkitűzéséből kiindulva a filozófia kezdetét kell felkutatnunk, hogy a filozófia felépítésének alapjait, amelyhez minden további filozófiai tevékenységnek kapcsolódnia kell, „tudatunkba emeljük”. Ezek a végtől a kezdet felé, rák módjára haladó kutatások képezik az első fejezet tárgyát. Hozzájuk kapcsolódik a második fejezetben az elért eredmények ismeretelméleti megalapozása és igazolása, míg a harmadik fejezet az ismeret értékének az értékek rendszerében való

<sup>14</sup> A következő fejtegetéseknél főleg *Rickert* alábbi műveit tartjuk szem előtt: *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* (1921.); *Vom Anfang der Philosophie.* (Logos. Band XIV.); *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung.* (Logos. Band XII.); *Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik.* (Logos. Band XVI., XVIII.)



elhelyezésével *Rickert* filozófiája alaprajzának vázlatát befejezésre juttatja. — Az első három fejezetben *Rickert* nevével alig találkozunk, *Rickert filozófiája* a célunk. Csak *Rickert* filozófiájának problémái jutnak szóhoz. De e problémák kifejtése és megoldása *Rickert* gondolkodásának előfeltételei által van meghatározva. Ezen előfeltételek határait nem lépjük át. Más szóval, *Rickert filozófiáját* nyújtjuk. Határátlépés csak az utolsó, a negyedik fejezetben történik, ahol *Rickert* filozófiájának kritikai méltatását kíséreljük meg.

Az első fejezet első kérdése: mi a filozófia? Erre kell most választ keresnünk.

*A filozófia az egészből szóló tudomány szemben a részekre irányuló szaktudományokkal.* E meghatározásnak nemcsak az első fele fontos, mely a filozófiáról valamit állít, hanem a második is, amely azzal valamit szembeállít. A filozófia univerzalizmusával szembenáll a szaktudományok partikularizmusa.<sup>15</sup> A meghatározás két fele között egy meghatározott viszony áll fenn, mely jellemző a filozófiára: az egész és a részek sajátos viszonya. Ha a részeket úgy származtatjuk, hogy az egészet feldaraboljuk, és megfordítva, ha az egészet úgy származtatjuk, hogy a részeket összerakjuk, helytelen nyomokon járunk. A filozófia tárgyát képező egész nem tördelhető szét, tehát nem is tehető össze, hanem csak mint osztatlan egész gondolható. Önálló jelentéssel bírnak az egységes egésszel szembenálló részek is. Ahogy nem vezethetők le az egészből, nem is cserélhetők fel egymással. Mindegyiknek megvan a határozott helye az egész által meghatározott rendszerben. Más szóval, a részek tagok, az egész ta-

<sup>15</sup> A filozófiának a szaktudományokkal való szembeállítását egye-  
sek előtt gyanút kelthet a filozófia tudományos jellege felől. Ezért  
talán nem felesleges hangsúlyoznunk, hogy komoly eredmény ma már  
csak a filozófia szakszerű művelésétől, a filozófiától mint „szaktudo-  
mánytól” várható. Univerzális célkitűzése miatt azonban méltán állít-  
hatjuk szembe a filozófiát a *partikulárisan* meghatározott, a *szak-*  
tudomány nevet ebben az értelemben is kiérdemlő, szaktudomá-  
nyokkal.



golt részek egysége, minden részt meghatározó univerzális rendszer.

Az egész és a részek korrelációjából, kölcsönös egymásrautaltságából magyarázandó a filozófia és a szaktudományok viszonya. Az egész a részek nélkül üres forma, a részek az egész nélkül darabkák szabályozatlan csoportosulása, rendezetlen tartalom. A filozófiai tudomány tehát nem lehet a szaktudományok ellen az eltartalmatlanság veszélye nélkül, és a szaktudományok nem lehetnek a filozófia ellen a globus intellectualis rendjének veszélyeztetése nélkül. Részek nélkül nincs egész, szaktudományok nélkül nincs filozófia. Egész nélkül nincsenek részek, filozófia nélkül nincsenek szaktudományok. Mindez logikailag világos.

Mielőtt meghatározásunkkal tovább haladnánk, néhány akadályt kell útunkból elhárítanunk. Az egyik akadály a következő kérdésben bukkan fel: van-e értelme egésze-ről beszélni ott, ahol részeket állítunk az „egésszel” szemben? Az egész mindent magában kell, hogy foglaljon, különben nem volna igazán egész. Az az egész, amellyel valamit szembeállítunk, más szóval, amelytől valamit elválasztunk, nem lehet teljes egész. A teljes egész nem szorul magán kívül semmi másra, míg a fent meghatározott egész a részekre utal, hogy azok által „kiegészíttessék”. Ami kiegészülésre szorul, nem érdemli meg az egész nevet.

A felvetett kérdés nem alaptalan. Tisztázásra váró problémát rejt magában. Az egész és a tőle megkülönböztetett részek egy átfogóbb egésze-re utalnak, mely az első egészet a tőle elválasztott részekkel együtt tartalmazza. Talán ez az igazi egész, mely az egész nevet egészen megérdemli? A felelet nem olyan egyszerű, mint az első pillanatra látszik. Az akadályt csak tovább toltuk, de nem tüntettük el. A nehézség újból felbukkan egy újabb kérdésben. Igazán egésze-e az az átfogóbb egész, melynek tartalma az első egész és a tőle megkülönböztetett részek? Nem lehetséges és szükséges egy még átfogóbb egész után kérdeznünk, amely összefogja a második egészet és an-

nak tartalmát? A kérdés folytatható a végtelenségig anélkül, hogy a nehézségtől szabadulni tudnánk. Ugyanaz az akadály újból és újból feltűnik. Az egészet a részekkel szembeállító, az egyiket a másikból leszámaztatni nem engedő heterotetikus gondolkodás, úgy látszik, egy végtelen processzusra, a probléma megoldhatatlanságára vezet. Ebben az irányban nem haladhatunk tovább; vissza kell fordulnunk. Mindenek előtt tisztáznunk kell a kérdést, hol van a heterotetikus princípium érvényességének a határa. A határ ott van, ahol az utolsó heterotézis, amellyel még újat gondolunk. Azon túlmenve a gondolkodás üres ismétlésekbe bonyolódik, melyek „pszichikailag és nyelviileg ugyan még gondolnak valami mást, mint ami már előbb is gondoltatott, logikailag és tárgyilag azonban nem”. A szóbanforgó sorozatban meg kell állanunk annál a tételnél, amelyen túl újabb heterotézis nem vezet ismereteink bővítésére. Ez a tétel az egész és a részek korrelációját kimondó tétel. Gondolatban túlmehe- tünk ugyan ezen a tételen is az egész és a részek dualizmusát nem ismerő abszolút egész felvételével, az abszolút egésztől azonban megismerhetetlenségén kívül semmit sem állíthatunk. Az, hogy önmagával azonos, hogy az, ami, üres bölcsesség, honnan az *ismeret* világába vezető úton egy lépésre sem mozdulhatunk. Ha megpróbáljuk, vagyis az abszolút egésztől mást is állítunk, mint a maga abszolút egész mivoltát, azonnal elhagyjuk az abszolút egészet és részeket veszünk fel, hogy az egészet azokra vonatkoztatva megismerjük. Más szóval, az abszolút egész gondolatával nincs mit kezdenünk. Az ismeret világa az egész és a részek korrelációján alapul. A megismerést nem az azonosság tiszta logikai elve, hanem az egyikhez a másikat hozzárendelő heterotetikus princípium hozza mozgásba. Az ismeret világában az abszolút egésztől le kell tehát mondanunk és meg kell elégednünk az összes részek összefüggését szabályozó egész relatív fogalmával. Ez az egész abszolút értelemben nem egész, egy szóval nemegész egész. Az egyes részekkel szemben azonban, az abszolút egész fogalmától való megkülönböztetésül, teljes



egésznek nevezhetjük, minthogy benne a *minden* résszel szembenálló totalitás jelentése érvényesül. A teljes egész a részekkel mint tartalommal szemben forma gyanánt kell felfognunk, mely mint ilyen kiegészítésre szorul a tartalmak irányában, mintahogy viszont a tartalom kiegészítésre szorul a forma irányában.

Az előbbiekkal kapcsolatban foglalkoznunk kell még a filozófia és a szaktudományok korrelációjának problémájával is, amely gyakran a két fél közt kitörő prioritásharc formájában lép fel. Vigasztalan a helyzet, ha a két fél egymásról tudni sem akar, ha az egyik a másikat negligálja. Ezt az esetet zárjelbe tehetjük. Tudományos problémát nem képez. Forrása a műveletlenség.<sup>16</sup> A szaktudományok és a filozófia prioritás-vitája ellenben figyelmet érdemel, az alapját képező antinómia megvilágítandó.

A perben álló felek egyike az ismeret fejlődésére, a tudományos kutatás kialakulásának sorrendjére való hivatkozással a szaktudományok elsőbbségét vitatja. Előbb szerzünk részismereteket, előbb hódítjuk meg a szaktudományokat és csak azután vagyunk képesek filozófiát teremteni. A filozófia a szaktudományok által vetett alapon épül fel. A szaktudományok és a filozófia viszonya ennél fogva a következőképp foglalható össze. A szaktudományok megelőzik a filozófiát, a filozófia feltételezi a szaktudományokat. Minthogy pedig a szaktudományok megelőzik a filozófiát, függetlenek is a filozófiától. Hogyan befolyásolhatná az, ami még nincs meg, a szaktudományok kialakulását? A szaktudományok épügy nem szorulnak a filozófiára, mintahogy a részek nem szorulnak az egészre. A filozófia ellenben nincs meg a szaktudományok nélkül: az egész a részekből épül fel. A szaktudományok elsőbbsége biztosítja azok függetlenségét és tudományos fölényét a filozófiával szemben. A részeknek és az egésznek a szaktudományok és a filozófia viszonyában fennálló korrelációja ezek szerint igazolhatatlan fikció. A

<sup>16</sup> Mint ilyen természetesen tudományos problémává is tehető a szociológiában és a lélektanban.



hangsúly a részekre tolódik át, melyek mellett az egész jelentősége elhalványul.

Akik a filozófiának a szaktudományokkal szemben elsőbbséget tulajdonítanak, viszont így érvelnek. Egész nélkül nincs értelme részekről sem beszélni, az egész tudománya, a filozófia nélkül tehát nem lehetnek rész tudományok, szaktudományok sem. Az egész önmagában is gondolható, míg a részek csak az egész által és az egészben lehetségesek. Az egész határozza meg a részek részjellegét, ellenben a részek nem határozzák meg az egész egészjellegét, hanem csak az összeg fogalmára vezetnek. A részek elhelyezkedése az egész törvénye szerint történik, amelyet a részek feltételeznek.<sup>17</sup> A két fél viszonyában tehát elsőbbség illeti a részek felett az egészet, ill. a szaktudományok felett a filozófiát. A szaktudományok, ha művelőik nem is gondolnak rá, kialakulásukban filozófiai princípiumokhoz igazodnak. Hogyne lenne első az, amelyhez a többieknek igazodni kell?

A két fél között az ellenmondás nem szüntethető meg, míg fel nem ismerjük, hogy az antinómia mindkét fele más alapon követeli magának az elsőbbséget. A ténylegesség szempontjából az igazság az előbb ismertetett felfogásban rejlik, az érvényesség szempontjából az utóbbi mellé kell állanunk. A tényleges kialakulás időbeli sorrendjében első a szaktudományok, utánuk jön a filozófia tudománya. Érvényesség szempontjából első a filozófia, minthogy a szaktudományi ismeretek érvényessége filozófiai princípiumok érvényén alapul. Az antinómiának egyik felét sem kell tehát elvetnünk, hanem mindkét felét érvényesítenünk kell, egyiket a másikkal kiegészítve a probléma magyarázatában. Más szóval, az antitézist heterotézissé kell átalakítanunk.

Az akadályok elhárítása után térjünk vissza a filo-

---

<sup>17</sup> Magátólértetődőleg nem térbeli *elhelyezkedésről* van itt szó, ha a kifejezés onnan is van kölcsönvéve. Különben csak téregészről beszélne, mely mint speciális egész maga is a teljes egészre utal.



zófia fogalmának adott definíciójához, vegyük fel ismét a meghatározás szálait! Alaptéma a részek és az egész fogalma, viszonyának problémája. Az előbbi a szaktudományok birtoka, melyeknek ereje a részekre való korlátozásban rejlik. Ha bármely szaktudomány a maga részét elhagyja és az ott bevált eljárási módot az egészre alkalmazza, szükségkép hamisításokba bonyolódik. Eredménye egy eltorzított, leszegényített világkép, mely a világ teljességéből csak annyit tartalmaz, amennyi a világkép kialakítását meghatározó tudomány szemszögén keresztül a filozófiába bejut. Példa rá a naturalizmus, hisztorizmus, pszichologizmus stb. világnézete. E szaktudományokról elnevezett filozófiák lényegükből kifolyólag egyoldalúak, s mások nem is lehetnek, mert egy részből indulnak ki és azt akarják egészszé kiszélesíteni, ami nem megy szemfényvesztés és a világkép elszegényítése nélkül. „Szaktudományi” filozófia, partikuláris univerzalitás *contradictio in adiecto*. A szaktudományi partikularizmusban rejlő korlátoltságot nem úgy kell leküzdenünk, hogy az illető szaktudományból filozófiát csinálunk, alapelveinek érvényességét a jogos részről jogtalanul az egészre kiterjesztjük. A világot nem szabad egy szaktudomány prokrusztészágyába sem szorítanunk. Aki mindent tagad, ami szaktudományán kívül fekszik, aki univerzalitásra úgy törekszik, hogy valamely részt egésznek nevez, lehet kítűnő specialista, de filozófiára, mely e nevet megérdemli, nem fog jutni. A szaktudományi partikularizmus korlátaitól való szabadulás, az egész meghódítása, nem érhető el egyetlen szaktudomány módszerével sem, hanem csak az eleve minden partikularizmust kizáró filozófia által. Nem érhető azonban el a filozófiai cél az összes szaktudományok összefogásával sem. Amit együtt, a filozófia nélkül, adni tudnak, egymás mellett álló részek, különféle darabkákból álló mozaik, nem a minden részt taggá határozó és az összes tagot rendszerbe foglaló egész egységes jelentése.

Ahogy a rész fogalma az egészre utal, az egész fogalma viszont a részre utal. A korreláció egyik fele sem lehetséges a másik nélkül, egyik fele sem tagadható a má-



sikért. Hibát követ el, aki valamely részért megtagadja az egészet, de hibát követ el az is, aki belevész az egész ideájának szemléletébe teljesen megfélelkezve a részekről. Mindkettő egyaránt fontos a heterotetikus szintézisben. Mindkettő önálló abban az értelemben, hogy nem vezethető vissza a másakra, bár mindketten kiegészülésre szorulnak egymással szemben. Amíg a specialista csak a részről tesz megállapításokat, a filozófia kritikájától mit sem kell tartania, amint hogy a filozófusnak sem szabad részszerzőpontok egyoldalú befolyásának engednie az egész felépítésénél.

A szaktudományi tevékenység önálló jelentőségének hangsúlyozásával szemben ellenmondásnak tűnik fel a szaktudományi partikularizmusnak korlátoltság és szűklátókörűség gyanánt való megítélése. E negatív értékeléseknek a szaktudomány határain belül valóban nincs értelme. Míg a specialista számára a rész egész, más szóval, míg a specialista csak a részzel törődik, a korlátoltság minden vádját mint illetéktelen támadást utasíthatja vissza. Korlátoltságot a kutató csak akkor konstatálhat, ha szaktudományának határait ér és ott szemben találja magát olyan problémákkal, amelyek pld. tudománya módszerére, az ismeret lényegére, az igazság kritériumaira, a tudás értékére stb. vonatkoznak és amelyek a többi szaktudományi ismeret közé nem illeszthetők be, mert a különböző tartalmú egyes szaktudományi ismeretekkel szemben minden ismeretre, egész tudományára vonatkoznak, más szóval, kívül esnek a szaktudományi megismerés tárgyát képező tartalmak különféléségén. A filozófiai kérdések a szaktudományra nézve határkérdések. A szaktudományi megismerés határain bukkannak fel. Mihelyt azonban e határkérdések felbukkannak és a szaktudományi munkásságot már nem a szaktudomány határain belül, nem önmagában, hanem másokhoz, az emberi megismerés végső céljaihoz, a kultúra egészéhez való viszonyában tekintjük, a specialista önelégültségének vége. Ami addig számára elég, tehát egész volt, most résszé válik, mely kiegészítésre szorul. Az egész „szempontjából” a rész ha-



tárai szűkös korlátoknak tűnnek fel. Ilyen értelemben tehát a szaktudományi munkásság speciális jelentőségének kicsinylése nélkül, a szaktudományok korlátoztságáról nyugodtan beszélhetünk. A szaktudományok lényegéhez épügy hozzátartozik a korlátozottság, mint a filozófiához a minden korlátozottság megszüntetésére, a kiegészülésre törekvés. Amazt bölcs mérsékletéért dicsérjük, emezt a legnagyobb feladat vállalásáért. A filozófia, ha tisztában van saját magával, nem akarhat kisebbet, mint a legnagyobbat: az egészet, amely felette áll minden hiányosnak, korlátozott résznek, vagy véget nem érő, egy szóval *vég-telen* egésznek, mint tökéletes totalitás. „Ezért minden filozófia, mely e nevet megérdemli, a *tökéletesség filozófiája* kell, hogy legyen.“

A filozófiai egész fogalma további átdolgozásra szorul. Míg a filozófia tárgyát képező egésznél csak a szaktudományokra gondolunk, egy intellektualisztikus egész fogalmára jutunk, melynek formáit tartalommal a különböző szaktudományok töltik ki. Ez az egész kizárólag a tudományos munkásságot meghatározó teoretikus igazság intellektuális értékén alapul.<sup>18</sup> Teljes egésznek ezt az egészet csak az intellektualista tarthatja, ki a nem-intellektuális javakat megalapozó ateoretikus értékek önálló jelentőségének felismerésére képtelen. Az intellektualista vagy nagyfokú értékvaktságban szenved és az intellektuális értéken kívül más értéket nem képes meglátni, vagy ha tud más értékekről, azokat is az intellektuális értékre próbálja visszavezetni, mint annak különböző alfajait. Az értékek elfogulatlan szemlélete azonban az intellektualizmus dogmájának megrendítésére vezet. A különböző ateoretikus javakat, művészet, erkölcs, vallás, stb. nem lehet teljesen elintellektualizálni, elracionalizálni. A filozófiának ennél

<sup>18</sup> Félreértések elkerülése végett ismételtten hangsúlyozzuk, hogy a filozófia tudomány, tehát *intellektuális* alkotás. Amennyire kíváncsatos, hogy intellektuális, azaz tudományos jellegét megőrizze, épügy tartózkodnia kell intellektualisztikus túlzásoktól, a nem-intellektuális kultúrjavak számba nem vevésétől, vagy lekicsinylésétől, más szóval, az *intellektualizmustól* mint világnézettől.



fogva nem szabad a teoretikus értékek racionális világában világegészlet látnia, hanem csak egy világrészt, mely a többi, ateoretikus érték figyelembe vételével világegészé egészítendő ki. A filozófia univerzalizmusából következik, hogy minden egyoldalú értékimperializmusnak ellensége. A filozófia egésze nem a teoretikus érték fogalmában, sem nem az erkölcsi érték fogalmában és nem is az esztétikai értékében teljesedik be. Egyetlen érték sem tehet neki magában véve eleget, mert minden érték helyet kell, hogy találjon benne. A filozófia tárgyát képező egész a minden értékfajt meghatározó értékegész, egy szóval, „az” érték.

Nem vezet-e azonban minden filozófiai tevékenység megszűnésére, a filozófia megmerevedésére, ha figyelmét kizárólag az egészre irányítjuk s ezzel úgy szólván minden részproblémát kiűzünk belőle? Hangzik fel itt az aggodalom. Aki folyton csak az egészre gondol és a részletekkel nem törődik, annak fejében a részletek a megsemmisülésig elhalványulhatnak. Az a veszély fenyeget tehát, hogy a filozófia örök álldogálás lesz az egész üres gondolatánál. A filozófiának ez „egyoldalú” univerzalizmust épúgy le kell küzdenie, mint a partikularizmus különféle veszélyeit. A csak az „univerzummal” foglalkozó filozófia még nem elég univerzális. Az egészhez követelnie kell a részeket is. Ezt kívánja a heterotetikus principium. A részek tekintetbe vétele természetesen nem szabad, hogy a szaktudományokkal való konkurrálásra vezessen. A részek mint részek a szaktudományok elvitathatatlan birtokát képezik. A filozófiát a részek csak az egészhez való viszonyukban, világnézeti jelentőségükben érdeklik. A filozófia nézőpontja a részekkel szemben is univerzális marad. A filozófia, ha nem is áll meg az elvont egész üres fogalmánál, hanem figyelemmel van a részekre is (hiszen e nélkül ismeret, erkölcs s minden más tárgy kiesne problémái közül), nem veszti el univerzális jellegét. A filozófia problémái mindig egészproblémákul igazolhatók, akár a tökéletes egészről, akár relatív egészekről, nemegész egészekről van szó.



Különös figyelmet érdemel egy másik nehézség is. Az egész problémáinak értékproblémákként való lelepleződésével gondoskodnunk kell a valóságproblémáknak az értékproblémák közötti elhelyezéséről, az ontologisztikus valóságprobléma átértelmezéséről, hogy a valóság egész kérdései az értékfilozófiában feleletet nyerjenek. A filozófia problémája a mindenség. A valóságproblémákról sem mondhat tehát le, ha teljes egészre, tökéletes totalitásra törekszük.

Mínthogy a valóság ismeretelméleti kategória, problémáinak részletes kifejtése az ismeretelmélet feladata. Általánosságban elegendő, ha előrebocsátjuk a legnagyobb valóság és a legkisebb valóság, a végső egész és a végső rész problémáit és azok értékfilozófiai átértelmezését. A valóságtudományok akár a legnagyobb valóság, akár a legkisebb valóság megismerésére törekednek, sohasem érhetik el céljukat. A valóságtudományok tárgya a valóság tartalma, a valóság tartalmi *adatai*. Bármilyen nagynak vegyük is az adott valóságot, sohasem tarthatjuk a legnagyobb valóságnak, végső egésznek. Mihelyt megismertük (ill. megismertnek tételezzük fel), ismeretünk határán egy még nagyobb valóság körvonalai tűnnek elő, amelynek a megismert valóság már csak része. A végső egész mint adottság, megismerhetetlen, gondolhatatlan. Gondolhatóvá a végső egész akkor válik, ha nem keressük az adott valóságban, hanem egy feladatot látunk benne, melyet az értékfilozófia a valóságtudományok számára állít. Így tekintve a dolgot a legnagyobb valóság mint végső egész lényegében nem valóságfogalom, hanem értékfogalom, mely a valóságismerés állandó továbbhaladását követeli a már elért nagyságoktól nagyobb nagyságok, s általában a maga elérhetetlenségében a továbbhaladás folytonosságát lehetővé tevő és biztosító végső cél felé. Hasonló megoldást nyer a legkisebb valóság, a végső rész problémája az értékfilozófiában. A legkisebb valóságról a valóság talaján fogalom épüget nem alkotható, mint a legnagyobb valóságról. Logikai pontossággal véve minden rész kisebb részekre utal, az elért kisebb rész még kisebb részekre stb.

Minden rész egésznek bizonyul a benne levő még kisebb részekkel szemben. A végső részt sohasem érhetjük el. A végső rész fogalma is értelmes jelentést csak úgy nyer, ha nem valóságra, hanem értékre vonatkoztatjuk. A végső rész szintén nem adat, hanem feladat, mely a valóság tudományok munkájának irányt szab és annak folytonosságát követeli az által, hogy minden elért célban csak újabb lépcsőfokot láttat velünk az elérhetetlen cél felé. Míg a végső egésznek és a végső résznek valóságként való felfogása nemcsak értelmes fogalmak alkotását teszi lehetetlenné, de, ha lehetséges volna is értelmes fogalmat alkotni róluk, az elérhető valóságcél elérésével a valóság tudományok megállására, megmerevedésére vezetne, értékefilozófiai ártértékelésük a valóságban soha teljesen el nem érhető feladat értékfogalma alá rendelésével megszabadítja őket minden ellenmondástól és lehetővé teszi és biztosítja a valóság kutatások folytonosságát.

Mindez természetesen nem meríti ki a valóságprobléma filozófiai jelentőségét. Az értékek megvalósításának kérdése, a filozófiai világegységnek a valóság és érték viszonyában rejlő problémái (hogyan csak a főbbeket említsük) újból szembeállítanak vele. A valóság problémái — különben mi értelme volna az értékek megvalósításáról, a valóság és érték viszonyáról beszélni — nem oldhatók fel teljesen értékvonatkozásokban. A valóság a maga tartalmi gazdagságában, amint azt a szaktudományok feltárják, ha nem is értékellenes, az értékkel szemben önálló. Ami a valóságproblémában speciálisan filozófiai feladat, a valóság formájának, a végső egésznek és végső résznek fogalmai, amelyek mint értékformák a valóságtartalmat meghatározzák. „Ilyen értelemben a reális a maga totalitásában egy átmenetet jelent irreális érvényestől reális valón át irreális érvényeshez.” A filozófia feladata az irreális érvényes magyarázata, amely irreális érvényes a szaktudományi ismeret tárgyát képező realitást mintegy körül fogja. A szaktudományok ennél fogva csak ideiglenes eredménnyel végződhetnek, tovább utalva a filozófia által feltárt végső „eszmék” felé.



Az eredményeket összefoglalva: a filozófia tárgya nem a minden megkülönböztetést kizáró abszolút egész (misztika), sem különböző részek összege, külsőleges összeállítás (enciklopédia), hanem a különböző részeket mint egy egység tagjait egységgé rendszerező teljes egész. A filozófia egésze a valósággal szemben mint érték, a tartalmat képező részekkel szemben mint forma jellemezhető s további meghatározása az érték és a valóság, a forma és a tartalom viszonyának magyarázatára építendő.

A forma problémájával a *tárgyelmélet* foglalkozik, lévén a forma az a tényező, mely a tartalomból tárgyat alkot. A tartalom önmagában határozatlan, rendezetlen. Határozott rendbe a forma által illeszkedik, meghatározottságát a formától nyeri. Csak ha a tartalmat átformáljuk, formákba kényszerítjük, jutunk a tárgyak világába. A tartalom szétfolyó különféleségét a forma a tárgyban egységgé foglalja össze. A forma funkciója tehát meghatározás, rendezés, egységesítés, amely jellemzők ugyanazon ténykedés különböző megjelölései. A meghatározó formával szemben a tartalom meghatározandó határozatlanság.

A fogalompár másik feléről, a tartalomról tulajdonképp semmit sem állíthatunk. A tartalom a maga pusztá tartalmiságában nemcsak határozatlan, hanem meghatározhatatlan is. Határozatlanságán alapul meghatározhatatlansága. Mihelyt róla valamit állítani próbálunk, bizonyos vonatkozásban azonnal meghatározzuk, átformáljuk, tehát már nem formanélküli tartalommal van dolgunk, hanem formált tárgyról beszélünk. A nyelv maga sem tartalmaz eszközöket a pusztá tartalom megjelölésére. Szavai a tárgyak világára szólnak, nem a formájától megfosztott, tárgyaltatott tartalomra. „Minden értelmes *megjelölés* a tartalmat már valamilyen formával látja el.” A *közvetlen* tartalom a tudományban, bármennyire sajnálkozzanak is miatta az intuicionisták, nem szerepelhet. A közvetlenséghez csak közvetve jutunk hozzá. „A közvetlenről szóló tudomány is rá van utalva már elejétől fogva valamilyen közvetítésre, hogy a közvetlenség szféráját fogalmilag elhatárolja, és csak azt követeljük tőle, hogy erről a nélkü-



lözhetetlen előfeltételezésről mint konstrukcióról világos tudomással bírjon, tehát konzekvensen letegyen arról, hogy egyedül a közvetlennel a közvetlen ismeretére juthat. Csak azt a feladatot tűzheti ki, hogy a közvetlen ismeretében a közvetlent mint egyik „mozzanatot” fogja fel a másik mellett. A közvetlent, ha gondol rá, mindig közvetítéssel összefonódva találja és meg kell próbálnia ebből az összefüggésből közvetítések által úgy kioldani, hogy egyfelől a közvetítettre vonatkoztatja és egyúttal meg is különbözteti tőle.” Nem az vezet a tartalomhoz, hogy a formát tagadjuk, hanem ha a formát a tartalomra vonatkoztatjuk és egyben attól meg is különböztetjük. Forma és tartalom nem mondanak ellen egymásnak, hanem különböznek egymástól és a maguk különbözőségében kiegészítik egymást.

A tartalom meghatározhatatlanságával szemben ellentmondásnak tűnnek fel azok a megállapítások, amelyeket a tartalomról teszünk s amelyek azt bizonyos vonatkozásokban tényleg meghatározzák. Már az a megállapítás is, hogy a tartalom meghatározhatatlan, meghatározza bizonyos szempontból a tartalmat, midőn meghatározhatatlansága kimondásával elhatárolja a meghatározható dolgoktól. Valóban, a filozófia nem mondhat le a tartalomra vonatkozó megállapításokról. Megállapításaiban azonban nem a közvetlen tartalmat, a tartalmat a maga tartalmiságában határozza meg, hanem, hogy úgy mondjuk, a tartalom logikai helyét jelöli ki, a tartalmat mint formát kezeli. A tartalomnak mint formának a tartalma, egy szóval a tartalom tartalma, amit közvetlen tartalomnak neveztünk, kimarad a játékból.

A fentiekből újból nyilvánvaló, hogy egyedül egy tényezővel a megismerésben nem jövünk ki. Ha csak a tartalomról akarunk is értekezni, kénytelenek vagyunk megkülönböztetni a tartalom tartalmát a tartalomtól mint a tartalom tartalmának formájától. Ugyanígy járnánk, ha csak formát akarnánk minden tartalom nélkül. A forma formája hasonlóan elválnék a forma formájának formális tartalmától, jelétül annak, hogy forma és tartalom végső fogalmak, amelyek mindegyike nélkülözhetetlen, hogy a



korrelációjukban fennálló dualizmus elkerülhetetlen. A filozófia formai jellegének megállapításánál ennél fogva mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a forma sohasem izolálható úgy, hogy végleg magára maradjon. Az csakugyan elítélendő formalizmus volna. Az ideiglenesen izolált formát arra a tartalomra kell vonatkoztatnunk, amelytől megkülönböztettük, midőn a tárgy szintézisének egységéből kiemeltük. Más szóval, a formákat úgy kell kidolgoznunk, hogy a tartalomra való vonatkozásuk érvényesüljön. A tartalom logikai helyét, a tartalom formáját, az ebben az értelemben vett tartalmat a filozófiában mindig meg kell őriznünk. A forma ürességét ezzel természetesen nem szüntettük meg, de a filozófia formai jellege most már nem jelenti a tartalom tagadását. A forma ép azért üres, hogy a tartalmat magába fogadhassa. S a legátfogóbb forma a legüresebb, hogy *minden* tartalmat befogadhasson.

A tartalmiságban rejlő világtényező igényeit legjobban az a filozófiai diszciplína elégíti ki, amelyet állapotelméletnek nevezünk. Az intuicionizmushoz ez áll legközelebb. Nem azonosul teljesen vele, mert pusztán a szemlélt tartalom, a fogalmi konstrukcióktól ment intuíció, amire az intuicionizmus szorítkozik, még nem tudomány, annak csak egyik előfeltétele, az állapotelmélet ellenben tudományos igényekkel lép fel. Kétségtelen azonban, hogy a tartalom mivoltát tudatosítani törekvő állapotelmélet legtöbbet ad abból, amiről az intuicionisták paradicsomában álmodoznak. Mi az állapotelmélet? Honnan a neve? Mi a szerepe a világnézettanban? Ez következő problémánk.

Míg a tárgyelmélet feladata a tartalmakból tárgyakat képező formák világának feltárása, az állapotelmélet tárgya a tartalom világának „tudatba emelése”, tudatossá tévése. Tudjuk, hogy a tartalom a maga közvetlenségében a tudományban nem szerepelhet. Tudjuk, hogy minden értelmes megjelölés a tartalmat már valamilyen formával látja el és ezzel tárgyasítja. Csak tárgyakról tudunk beszélni. A tartalom problémáját a tudományban ennél fogva csak úgy közelíthetjük meg, hogy a különböző tartalma-



kon tapadó közös formákat, amelyek nemszemléletes jellegükben a gondolkodás tárgyai, elválasztjuk a közös formákat különböző tárgyakká kitöltő sajátos tartalmaktól, amelyek a szemléletben adatnak. A tartalom felé haladásnak, amely a tárgyak formáktól való megfosztásában megy végbe, a tudományban azonban határa van. A határ az a végső forma, amely nélkül a tudományban tartalom egyáltalában meg nem jelenhetik, t. i. az azonosság formája. Nélküle a tartalom a tudományból kiesik, tovább sodortatik az élmények rohanó áradatában, ahol folyton minden mássá lesz, és eltűnik az állandó változás folyamában. A változó élménnytartalom, míg az azonosság formájában fel nem fogjuk, kisíklík fogalmaink karmaiból.

Hogy ez csak képes beszéd, az nyilvánvaló. De a tartalmak tudatba emelésénél ilyen képes beszéd nem mellőzhető. Szavainkat, ha tartalmakról akarunk is beszélni, a tárgyi világból kell kölcsönöznünk s így azok nem tulajdonképeni jelentésükben, hanem átvitt értelemben értendők. A tartalom tudománya allegorikus beszédre van utalva, mely rámutat a tartalmakra, bár pontos közvetítésükre képtelen. Hiba azonban nem történik, ha mindig szem előtt tartjuk, hogy a szavak jelentésében rejlő tárgyi formák gondolatban távoltartandók attól, aminek megjelölésére a tartalmak „világában” a szavakat alkalmazzuk.

Ilyen értelemben beszélünk az élménnytartalmak folyamáról, mely a maga folytonos változásában a tudomány által meg nem ragadható, míg az azonosság formája által meg nem állítjuk, a teória síkjára nem emeljük. A megállásra kényszerített, az élményfolyamból kiemelt tartalmat állapotnak nevezzük. Az állapot nem tiszta tartalom, mert az azonosság formájában áll, de nem is áll messze a tiszta tartalomtól, mert csak egyetlen forma fogja át. Nincs tehát nagyobb mértékben átformálva. Az azonosság formája, melyben áll, kiemeli ugyan az élmények folyamából s ennyiben megkülönbözteti a formátlan tartalomtól, másfelől azonban a közösségből való kiszakítás fájdalmát kárpótolja a tudományos jelentőség köl-



csönzésével, mellyel az állapot nélküle nem rendelkezne. Csak, ami nem *folyton* változik, hanem a maga azonosságában megragadható, lehet a tudomány tárgya. Csak azonos s azonosságukban állandósított állapotokról lehet tudományos *teória*. A pusztá tartalom még minden tudományos *teória előtt*, minden tudományos teórián kívül van.

Az állapot fogalmának megállapításával az intuicionizmus életközelséget követelő igényeinek kielégítését a tudományban elérhető fokig előkészítve, további állapotelméleti vizsgálódásainkban a tárgyak és az állapotok viszonyának problémájából kell kiindulnunk, hogy az állapotok „világával” és annak jelentőségével közelebbről megismerkedhessünk. Erre nemcsak a nyelv utal a tárgyak világáról képzett szavaival, amint azzal a tartalom problémájával kapcsolatban a fentebbiekben már foglalkoztunk, hanem az a meggondolás is, hogy az állapot magában véve csak tudományos produktum, mely valójában tárgyi formákkal összefonódva a tárgyak világában rejlik és onnan választandó ki. Tárgyi formák alatt pedig mindazokat a formákat értjük, amelyek a tartalmat állapottá határozó azonosság formáján kívül a tartalom formálásában még részt vesznek. A tárgyi formákat a vizsgálendő tárgyakról eltávolítva az állapotokhoz juthatunk. S most már csak arra kell ügyelnünk, hogy a tárgyak legszélesebb körére kiterjeszkedjünk, különben tapasztalati világunkat tartalmilag megszegényítjük.

A tárgyi világ szemléleténél először a fizikai tárgyak tűnnek szembe, melyek a materializmus világnézetében egyedüli világtényezőként szerepelnek. A fizikai tárgy fogalmából az azonosság formáján kívül minden más formát kiküszöbölve, olyan állapotra bukkanunk, mely a külső érzék adatait tartalmazza. A külső érzéki állapotoktól hasonló eljárással a belső érzéki állapotokhoz jutunk, ha a pszichikai „tárgyak” sajátosságaira figyelünk, melyek a belső érzék adatain épülnek fel. A világkép megalkotásánál a csak utánuk igazodó spiritualizmus époly egyoldalú álláspont, mint a materializmus. Az egyiket a másikkal kell kiegészítenünk a pszichofizikai lét ma-



gyarázatában. Megjegyzendő, hogy a pszichikai valóság nem a fizikai valóságon kívül, nem a fizikai valóság mellett található, hanem a fizikai valósággal összefonódottan a pszichofizikai realitás egységes világában. Csak a tudományos magyarázat kénytelen a pszichikai világot a fizikai világtól elválasztani, hogy a pszichikai sajátosságoknak a fizikai sajátosságoktól való különbségét fogalmiában érvényre juttathassa. A külön fizikai és a külön pszichikai világ a megismerés érdekében alkotott fogalmi produktum.<sup>19</sup> A pszichofizikai világ felépítésének anyagát képező állapotokat általában érzéki állapotoknak nevezük és kérdezzük, ki lehet-e jönni velük egy valóban *uni-verzális* világkép megalkotásánál. A filozófia fogalmának meghatározásánál a filozófia lényegképi határozmányául felismert egyetemesség magától e kérdéshez vezet.

A régebbi állapotelmélet — ill. az annak helyét betöltő filozófiai teóriák — a tapasztalati világ anyagát kizárólag érzéki állapotokban keresi. Tapasztalati világunk az érzéki világ, a *mundus sensibilis*. Világunk minden tényezője érzéki adottságként, vagy annak derivátumaként értékelendő (*Hume*). A tapasztalati világ tartalmának az érzékiségre korlátozása, tudjuk, jellemző még *Kantra* is, aki különben *Hume*-kritikájában nyomatékosan rámutat arra, hogy a tudományos világkép megalkotásához érzéki tényezők magukban véve nem elégségesek. Az ismeret szerte érzéki (szemlélet) és nemérzéki (gondolkodás) funkciók kapcsolata. A két tényező viszonya pedig úgy állapítatik meg, hogy az ismereti világ minden tartalma az érzékiségből származtatik, míg a nemérzéki, az intelligibilis faktor a tartalom világából kiszorul a *formák* világába.

Az intelligibilis világ elformalizálásával szemben két irányzat küzd. Az egyik a világmagyarázatban nélkü-

<sup>19</sup> E megjegyzés bővebb megalapozását lásd *Rickert* „Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus” c. tanulmányában. (Aus: *Philosoph. Abhandlungen f. Christoph Sigwart*. 2. Abdr. 1900.)



lözhetetlen intelligibilis faktorokat a formalizmustól azzal váltja meg, hogy metafizikailag átértelmezi őket. Az intelligibile metafizikai valóság: valóban létező és legfőbb érték egyben. Vele szemben a tapasztalati valóság valóságértéke és jelentősége csak másodrendű lehet... Az intelligibilis világnak ezen magyarázata azonban, mely a filozófiatörténetben *Platonra* vezethető vissza, súlyos következményekkel jár. A metafizikai valóság maradandó világának diszkrét sokféleségével szemben az egyikből a másikba átmenő, kontinuálisan változó pszichofizikai realitás igazi valóságjellegét elveszti, árnylétre ítéltetik. Ami számunkra tapasztalati valóság, itt álomképpé vékonyodik. Az intelligibile metafizikai átértelmezésével ennél fogva „földi” életünk, kultúránk is elveszti igazi jelentőségét. Az intelligibile egy „más” világba kerül s a „más-világba” tűnt céllal földi törekvéseink valójában céltalannokká válnak. Az intelligibilének a formalizmustól való megváltásáért ily nagy árat kellene fizetnünk.

A fenti hibát elkerüli a másik irányzat, mely az intelligibilét a formák üres világából a lélek világába helyezi, a pszichikumban oldja fel. Átala az intelligibile nemcsak hogy nem szakad el a tapasztalati valóságtól túlvilági messzeségbe, de alkotórészévé válik a tapasztalati valóságnak, sőt a hozzánk „legközelebb álló” lelki életnek. Az intelligibile itt nem érzékfeletti tartalmakat rejt magában, mint a metafizikusok világfelfogásában, hanem lelki élményekkel telítődik meg. ... De a pszichologizmus ezen teóriájával is csak cseberből vederbe jutunk. Sőt, súlyosabb helyzetbe kerülünk, mint az intelligibile metafizikai átértelmezésével. Az intelligibilének a lelki életbe olvasztása azt minden állandóságtól megfosztja, leglényesebb tulajdonságaiból kiforgatja. A pszichofizikai realitásra korlátozódással egyeduralomra jutó változás minden maradandóságot elsodor, megsemmisít. Egyetlen tétel nem marad érvényben, egyetlen igazság sem bírhat állandó jelentéssel. Az intelligibile állandó, közös világa az egyénenként különböző lelki folyamatokban oldódik fel s ezzel eltűnik a híd, mely az egymástól elzárt indivi-



duumokat a kultúra közösségében összekapcsolja. Az intelligibile pszichologisztikus meghamisítása tehát a változó igazság képtelen fogalmával nemcsak ellenmondásokra vezet, de az egész kultúra téves megítélését, eltorzítását is eredményezi. Az intelligibile ennél fogva nem kereshet tartalmi kiegészülést sem a metafizika által ígért túlvilágban, sem a pszichofizikai, ill. pszichikai valóságban. Ha rajtuk kívül más tartalom nincs, az intelligibile örök formalizmusra van ítélve, amint az *Kant* filozófiájában is történt.<sup>20</sup>

Kérdés, nincsen-e csakugyan más tartalom, mint a pszichofizikai realitás alapját képező érzéki adottság, ha már a metafizikai lét problematikus fogalmától eltekintünk. A nemérzéki formákban csak érzéki tartalom jelenik-e meg? Az intelligibilis formából és érzéki tartalomból álló érzéki tárgyakon kívül nincsenek-e intelligibilis tárgyak is, melyekben az intelligibilis forma intelligibilis tartalmat is ölel? Tapasztalati világunk, tartalmát tekintve, csak mundus sensibilis-e, vagy hozzácsatolandó a mundus intelligibilis is anélkül, hogy a metafizika tapasztalatfeletti világához kellene fordulnunk? Tapasztalati világunk összeszűkítésének, vagy kibővítésének problémája rejlik e kérdésekben. A filozófia végpontját képező egész fogalmából kiindulva immár a kezdet tapasztalati alapjainál vagyunk s vigyáznunk kell, hogy ez alapok elég szélesek legyenek a filozófia egész épületének hordozására.

Hogy tapasztalati világunk nemcsak érzéki tartalmakból formált tárgyakat tartalmaz, hanem nemérzéki tartalmakból formált nemérzéki tárgyakat is, arra tanunk az elfogulatlan *tapasztalat*. Minden szellemi alkotás, a kultúra minden java intelligibilis jelentéseket ábrázol, melyekben intelligibilis tartalom intelligibilis formákban jelenik meg.

<sup>20</sup> Az intelligibile *Kant*nál átnyúlik a metafizikába is; ami történetileg érthető. De *Kant* jelentősége ép az intelligibile ametafizikai és apszichológiai jellegének kimutatásában rejlik és a metafizikai kinövések ebből a szempontból visszaesések az általa különben leküzdött multba. *Kant* tana az intelligibiléről főleg formalizmusa miatt hívja ki kritikánkat.



A metafizikusok ezen intelligibilis jelentésképleteket a túlvilágból eredtetik, a szenzualisták az érzéki világgal azonosítják. A két véglet között a helyes középet akkor találjuk el, ha a szenzualistákkal együtt a tapasztalati világban maradunk, de a tapasztalati világot a metafizikusok jogos törekvéseinek tekintetbe vételével az intelligibilis világnak az érzéki világ mellé sorolásával kibővítjük. Akinek látását betanult dogmák nem zavarják, az előtt világosnak kell lennie, hogy nemcsak érzéki tárgyakról, hanem nemérzéki tárgyakról is van tapasztalásunk. NB!!

Amazokat észre vesszük, emezeket megértjük, de észre vés és megértés egyaránt tapasztalás tapasztalati világunk észrevehető és érthető, szenzibilis és intelligibilis tárgyairól. A metafizikusok az intelligibilis tárgyakat egy érzékfölötti világba helyezik, mert féltik azok állandóságát a tapasztalati világ változásaitól. A szenzualisták az intelligibilis tárgyakat az érzéki létben oldják fel, hogy közelebb hozzák a valósághoz, mely számukra az érzéki realitással azonos. Aki Rickert transzcendentális idealizmusát követi, az az érthető, intelligibilis tárgyakat a tapasztalati világban keresi és azok állandó jelentését objektív értékekre alapítja. Pusztán érzéki lényeknek csak érzéki tapasztalatai volnának lehetségesek, melyekből hiányzik minden jelentés, értelem. Értelmes lény nemérzéki tapasztalatot is szerez, midőn megérti azokat az intelligibilis jelentéseket, melyeket az érzéki jelek ábrázolnak. Ilyen intelligibilis jelentésképletekből áll pld. maga a tudomány is, melyet az élő szó, vagy az írás érzéki jeleivel juttatunk kifejezésre. Amily képtelenség volna a tudomány állandó jelentéseit akár a változó létezők közé tartozó beszéd, vagy írás érzéki jeleivel azonosítani, akár a jelentéseket megértő alany tűnékeny lelkifolyamataiba beleolvasztani, époly érthetetlen, csodálatos tényt képezne a közvetlenül tapasztalt igazságjelentéseknek egy tapasztalatfeletti létből való eredtetése. A filozófia mint tudomány erre nem vállalkozhatik.<sup>21</sup> S világos, hogy nemcsak

<sup>21</sup> Az érzéki tárgyakról szóló tudomány épúgy nemérzéki jelen-  
Dr. Varga: Rickert Henrik filozófiája



a tudomány intelligibilis jelentéseivel van így. Az esztétikai stb. jelentésképletek, melyeket megfelelőbb kifejezés hiányában szintén az intelligibilis jelentésképletek általános neve alá foglalunk anélkül, hogy az intelligibilis szónak az intellektus szóval való összefüggéséből a nem intellektuális értékeknek az intellektuális érték alá rendelésére, vagy bármilyen elracionizálására volna szabad következtetnünk, szintén tapasztalati világunk tárgyai, melyek érthető formából és érthető tartalomból állanak s melyek változatlan érvénye objektív értékekben gyökerezik.

A tárgytól az állapotok felé fordulva, azaz a tárgyi formákat elhagyva, végeredményben megállapíthatjuk tehát, hogy tapasztalati világunk „tartalmát” nemcsak érzi, hanem érthető állapotok is alkotják. A szenzibilis tárgyak az őket konstituáló intelligibilis tárgyi formáktól megfosztva szenzibilis állapotokat, az intelligibilis tárgyak ellenben tárgyi formáik elvesztésével intelligibilis állapotokat mutatnak. A mindig intelligibilis formákba foglalt anyag érzi tárgyaknál érzi, érthető jelentéseknél érthető jellegű. Az utóbbira vonatkozólag azonban megjegyezhetjük, hogy csak a formából és tartalomból álló képzet nevezhető jelentésnek, míg a forma, vagy a tartalom magában véve csak jelentéselemet képvisel. Mindebből nyilvánvaló, hogy a régi állapotelmélet *hyletikus*<sup>22</sup> *szenzualizmusa*, mely a tapasztalati világ anyagát érzi anyagnak, szenzibilis hylének fogja fel, elégtelen teória, mely a nemérzi anyag elismertetésével *hyletikus dualizmussá* egészítendő ki. Az állapotelméletnek a filozófia kezdetére a hyletikus dualizmus tanát kell állítania.

Miért kell azonban a tapasztalati *tárgyak* világát elhagynunk és onnan az állapotok szférájáig hatolnunk? Van-e értelme annak, hogy a mindennapi megfigyelés által nyújtott tapasztalati tárgyak megszokott világának el-

---

tésképletekből áll, mint az, amely nemérzi tárgyról tanít. A kettő között csak az a különbség, hogy míg az előbbi jelentésképletek mintegy magukon túlra, ép az érzi tárgyakra utalnak, az utóbbiak „önmagukban nyugszanak”.

<sup>22</sup> ὕλη = anyag.



hanyagolásával a filozófia kezdetére az állapotelmélet szokatlan konstrukcióját állítsuk? Miben áll az állapotelmélet filozófiai jelentősége és értéke? Az állapot fogalmának és a hyletikus dualizmus tanának megvilágítására szolgáló fejtegetéseink ezekben a kérdésekben folytatódhatnak.

Ami az állapotelmélet szokatlan konstrukciójára vonatkozó megjegyzést általában illeti, hangsúlyoznunk kell, hogy amennyire jogosult a mindennapi gondolkodásnak a tárgyak megszokott világához tapadása, éppoly elkerülhetetlen a tudományos, tehát a filozófiai gondolkodásban is, „szokatlan” konstrukciók alkalmazása. Míg a dolgokat pusztán tudomásul vesszük és velük csak gyakorlati célokból érintkezünk, hasonló konstrukciókra nincs szükség. De mihelyt a dolgok filozófiai megértésére törekszünk, nem maradhatunk meg a dolog egységes élményénél, hanem azt mint megkülönböztetett alkatrészei kapcsolatát kell felfognunk. A tudományos gondolkodás szétválasztás és kapcsolás. Eredménye a tárgy magyarázatát közvetítő konstrukció, melyet a mindennapi gondolkodás mindig önkényesnek fog találni megszokott képeihez képest. Ezen nem lehet változtatnunk.

A másik kérdés sem képez nagyobb nehézséget. A filozófia azért nem indulhat ki a tárgyak világából, mert a tárgy fogalma túl sok előfeltételt rejt magában ahhoz, hogy a filozófia kezdetére alkalmas lehessen. A filozófia kezdetén közvetlen bizonyosságra kell törekednünk, amire egész filozófiánk támaszkodhassék. A közvetítettségek mindig ilyen közvetlenre utalnak, maguk tehát nem szolgálhatnak a filozófia végső alapjául. Más szóval, a filozófiának előfeltétel nélküliségre kell törekednie, azért nem maradhat a különféle formálásokkal előfeltételező tárgyak világában. A tárgyak világából való kiindulás azzal a veszéllyel jár, hogy a kiindulásnál felvett tárgyak csoportját meghatározó előfeltételek miatt a tárgyi világ más csoportjait elhanyagoljuk, vagy a már kényelmességből is uniformizálásra hajló gondolkodás által meghamisítjuk. A világ tartalmából filozófiánkban csak annyi talál helyet,



amennyit az alapvetésnél használt előfeltételek megengednek. Ha az alapvetést előfeltételekkel halmozzuk el, nem remélhetjük, hogy a világismeretben teljességre jutunk. Világismeret helyett világrészismeret lesz az eredmény.

Mindez elkerülhetetlenül az állapotelméletre utal, arra bízva a filozófia kezdetének elfogulatlan kijelölését. Az előfeltételnélküliség követelményének ugyan teljes mértékben az állapotelmélet sem tesz eleget. Minden előfeltétel nélkül a megismerés sohasem indulhat meg. A filozófia ennek tudatában az előfeltételnélküliség követelménye helyére az előfeltételek minimumára való törekvés követelményét állítja. Kezdetben a lehető legkevesebb előfeltétellel kell kijönnünk, hogy végül mindent elérhessünk! Nem kezdhethjük teljes közvetlenséggel, a közvetlenül adott tartalommal, de az állapot fogalmában oly közel jutunk a közvetlen adottsághoz, amennyire az a tudományban egyáltalában lehetséges. Az állapotban a tartalom közvetlenségét csak egyetlen forma befolyásolja, az azonosság formája. A komplikált formáktól mentes, primitív állapotok nincsenek különféle előfeltételek által semmilyen irányban eleve meghatározva. Határozatlanságukban, forma-várásukban a legalkalmasabbak arra, hogy a filozófia formáló munkája hozzájuk fűződjék. A filozófia kezdetén, joggal, az állapotelmélet áll. Az állapotelméletet, minthogy az állapotok megelőzik a belőlük formált tapasztalati tárgyakat, a tapasztalati világon túl vezető metafizikával szemben a profizikába sorozzuk s reábízzuk a kezdet problémájának megoldását.

Az állapotelmélet állandó figyelmeztetés arra, hogy fogalmaink szemléletek nélkül üresek. Előbb bele kell merülnünk a tapasztali világ szemléletes gazdagságába és csak azután szabad a fogalmi formák dialektikai fejtegetéséhez fogunk. A tartalomnak előzetes tekintetbe vétele nélkül tartalmatlan formalizmusra vagyunk ítélve. Előbb látnunk kell, csak azután van mit felfognunk. Ebben rejlik az intuicionizmus törekvéseinek részbeni jogosultsága. Az állapotelmélet igazolja az intuicionizmus relatív jogosultságát, de kizárja az „abszolút” intuicionizmust, mint tudo-



mányosan tarthatatlan álláspontot. Nem minden intuíció. Az intuíciót nem-intuiciós formákkal kell áthatnunk, hogy megismerhessük. Az állapotelmélet a tartalmak teljes gazdagságának tudatosításával megváltja az intelligibilis világot a formalizmus ürességétől anélkül, hogy a metafizika „túlvilágába” utalná át, vagy a pszichikai élmények folyamába merítené bele. Az intelligibilis állapotok sem nem metafizikai, sem nem pszichikai tartalmak. A kettő között mintegy középen foglalnak helyet. NB, NB!

Az állapotelmélet előkészíti a kezdet problémájának megoldását, de teljesen kialakítani azt magában véve tulajdonképpen nem képes. Már a különböző tartalmak tudatba emelésénél a tárgyelméletre támaszkodik, abból kölcsönzött szempontok fényénél oldva meg feladatát. A létező tárgyak formáktól való megfosztása vezeti az érzéki állapotokhoz, az értéktárgyak formáktól való megfosztása az érthető állapotokhoz. E primitív állapotok felfedezésével az állapotelmélet eleget tesz az előfeltételek minimumára való törekvés követelményének, de az állapotok teljes körének igazolásánál megint másra szorul. Formaszegénysége, princípiumnélkülisége külső segítségre utalja. Ezt a segítséget most az egész fogalmát feltáró fejtegetésekből nyeri, melyek az egész szerkezetében a valóság és érték ösdualizmusát, a valóság és érték együttesében az egész teljességét mutatják. Csak a rájuk való hivatkozással képes az állapotelmélet igazolni a hyletikus dualizmus tanát, ill. azt, hogy a hyletikus dualizmusban a tapasztalati világ tartalmának teljességéről szerzünk tudomást. Tapasztalati világunk tartalma vagy érzéki, vagy intelligibilis, azaz részben érzéki, részben intelligibilis. *Tertium non datur*. Ez pedig azért fontos, mert a teljességet a filozófiának mint az egész tudományának épügy követelnie kell, mint az előfeltételek minimumára való törekvést. Az univerzális tudomány célját csak univerzális alapvetésből kiindulva érheti el. Az előfeltételek minimumának és az univerzalitásnak követelményeit összekapcsolva a filozófia kezdetére az *univerzális minimum* követelményét kell állítanunk.



Az *univerzális* minimum problémája vezet ki a csak a *minimum* problémájában döntő állapotelméletből a filozófia kezdetén. Tudjuk, hogy az univerzalitásra törekvés követelménye tette szükségessé már azt is, hogy a tartalom világának *egészét* keresve a tapasztalati eredmény teljességének igazolására a tárgyelmelet alapkategóriáira hivatkozzunk. Az univerzalitás követelménye kényszerít most arra is, hogy az állapotok „közvetlen” adottságától az adottságot felvevő alany felé fordulva az állapotelméletnek hátat fordítsunk. Az állapotokban megállított közvetlen adottság mindig valakinek van adva. Akinek adva van, az alany, sem az állapotokból, sem az állapotokat magukba ölelő tárgyakból nem vezethető le. A csak a tárgyról tudó objektivizmus ennél fogva a szubjektumban rejlő problémákat époly kevéssé tudja kielégítően megoldani, mint a tárgyakat is a szubjektumban feloldó szubjektivizmus az objektumvilág kérdéseit. A filozófia kezdetén ezért ott kell lennie a szubjektumnak is, mint az objektummal ekvivalens faktornak. Ha elhagyjuk és csak az objektumokkal indulunk útnak, belőlük szubjektumot soha elő nem varázsolhatunk s filozófiánk eleve egyoldalúságra van ítélve. Az univerzális minimumnak tehát nemcsak az állapotokban felvett közvetlen adottságot, hanem az ént is tartalmaznia kell, kinek az adottság adva van. „Ehhez az első előfeltételhez a legelőfeltételnélkülibb filozófia is kötve van, ha a filozófia mint az univerzumról szóló tudomány névre méltó. Már kezdetben oly szélesre kell vennie kereteit, hogy abban minden helyet találjon, amire ő végcélul törekszik. Ha ezt elmulasztja, speciális foglalatosskódássá süllyed le.”

A filozófia lényegében rejlő univerzalitásra törekvés egyeseket arra késztet, hogy a filozófia feladatát még jobban kiszélesítsék és a fenti célkitűzést elégtelennek ítélik. Az univerzalitásra törekvés szerintük nem fér össze a filozófia tudományjellegével. A tudomány az univerzumnak csak egy része. A filozófus tehát, ha komolyan veszi az univerzalitásra törekvés filozófiai követelményét, nem maradhat a tudomány határai közt, hanem a filozófiát a tu-



dományonkívüli élet teljességével is kapcsolatba kell hoznia. Míg a filozófia csak tárgyi jelentésképletekből áll, melyeket állapotjellegű jelentéselemekből *teoretikus* értékformák konstituálnak, távol áll az igazi univerzalitástól, amelynek mindent magában kell foglalnia: tehát nemcsak a tudományt, hanem a tudományon kívül is mindent, ami van. A filozófia mint tudomány csak részleges ügy, igazán univerzálissá akkor válik, ha *egyetemes életté* tágul ki. Nem kell-e tehát a kezdet problémáját is ennek megfelelőleg átalakítanunk?... A filozófia tudományjellege ellen irányuló ezen törekvések, melyek a különböző tudományonkívüli filozófiák főforrásai, a tudományos filozófiát azonban nem aggasztják. Az univerzalitásra törekvés követelményének ezen túlfeszítése u. i. a filozófiának a mindenséggel való azonosításával végeredményben a filozófia megsemmisítésére vezet, amit a tudományonkívüli, vagy ha úgy tetszik, tudományfeletti filozófusok csak fogalmaik tudományos tisztázatlansága folytán nem képesek észrevenni. A filozófia *tárgya* a mindenség, de ép ezért a filozófia *nem lehet* a mindenség, hanem csak a mindenség *teóriája*. A filozófia így sem marad részleges ügy; teoretikus jelentésképleteiben a mindenség tükröződik vissza. Fogalmaiban *megszólal* a tudományonkívüli valóság és élet is. Mint az egyetemes élet *része* a filozófia az élet *főlé* kell hogy emelkedjék, honnan *minden* áttekinthető. Aki benne marad a puszta életben, az egészlől áttekintést nem fog nyerni soha.

A filozófia fogalmának és feladatának általános körülhatárolására vállalkozó fejtegetéseinket itt meg is szakíthatjuk. A világnézettan alapfogalmai: *rész és egész*, *tartalom és forma*, *valóság és érték*, *objektum és szubjektum*, bevezettük. Az *egész* fogalmában a filozófia tárgyát, az egész megismerésében a filozófia célját kijelölve, az állapotelméletben a filozófia kezdetéig hatoltunk, hogy azt megvilágítva az egész fogalma által megadott keretben a filozófia rendszerének vázlatát következőleg felrajzolhasuk. Útunk eddig a végtől a kezdet felé vezetett, most a kezdettől a vég felé kell fordulnunk. Az állapotok vilá-



gából a tárgyak világába, a részekről az egészhez kell törekednünk. Maga az állapotelmélet kényszerít bennünket erre az általa feltárt terület önállótlanásával, kiegészítésre szorultságával. Az állapotok ugyanis, bár az azonosság formája az élmények egymásbefolyó áradatából kiemeli és a további feldolgozás számára előkészíti őket, lényegében egy rendszertelen összevisszaságot alkotnak, mely az értékformák rendszere után kiált, hogy általa a tárgyi világ tagolt kozmoszává *alakuljon*. A filozófia *felépítése* az alakproblémák (formaproblémák) rendszeres feltáráásával indul meg.

A filozófia az állapotok világában nem tartózkodhatik sokáig. Számára az állapotok csak kezdetet jelentenek és pedig nem is teljes kezdetet. Az állapotokban nyújtott tartalom a maga pusztá adottságában egyszerűen *tudomásul szolgál*, de további problémát magában véve nem képez. A filozófia problematikája az állapotokat tárggyá avató formák rendszerének feltáráásával bontakozik ki.

## II. FEJEZET.

### Ismeretelméleti alapok.<sup>23</sup>

Mihelyt a filozófia célját a világegész meghatározásában felismertük, olyan eszközzől kell gondoskodnunk, mellyel a filozófiai cél megvalósítható. Ezt az eszközt az ismeretelmélet szolgáltatja. A filozófia céljának kitűzését az ismeretelmélet fejtegetéseinek kell követnie.

Az ismeretelméletnek olyan ismeretfogalmat kell alkotnia, melybe a világ a maga teljességében belefér. Hibát

<sup>23</sup> Rickert ismeretelméletére nézve lásd főleg „Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 6. Aufl. (1928.)” és „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5. Aufl. (1929.)” c. műveit. — Magyarul: Varga Sándor „Valóság és érték. Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája. 1928.” c. művének ide vonatkozó részeit. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Francisco-Josephinae. Sectio: Philosophica. Tom. III.)



követ el az ismeretelmélet, ha az ismeret fogalmának megalkotásánál egyetlen szaktudományt, bármelyik legyen is az, tart szem előtt, mert egy szűk ismeretfogalomhoz jut, amely más szaktudományokra nem talál. De hibát követ el az ismeretelmélet még akkor is, ha minden szaktudományt tekintetbe vesz, ellenben a tudományelőtti megismerésről, amely még mentes a tudományos ismeret komplikáltabb formáitól, megfelelkezik. Az ismeret fogalma oly tág kell, hogy legyen, hogy minden ismeretet alája rendelhessünk. Végül különös veszélyt jelent az ismeretelméletre nézve az ismeretnek élő, teoretikus ember azon hajlama, hogy a világot oly módon azonosítsa az ismereti világgal, hogy az ismeret tárgyát teljesen beolvassza az ismeretbe, racionalizálja. A teoretikus embernek az ismeretelméletben, hogy az az egész filozófia tudományos alapjául szolgálhasson, le kell győznie önmagát, a maga panteoretisztikus, panlogisztikus elfogultságát. Csak ha nem lát mindenben ismeretet, képes a mindenség ismeretét megalapozni. A lényegében, azaz formájában racionális ismeretet úgy kell meghatározni, hogy az ismeret tartalmában necsak racionális tárgyak, hanem irracionális jelenségek is helyet találjanak. A filozófia nyert fogalmára gondolva, ezt a követelményt kell állítanunk az ismeretelmélet elejére.

Míg a filozófia az ismeretelmélettől mind szélesebb és szélesebb területekre való kiterjeszkedést követel, hogy egyetemes jelentőségű, azaz mindenütt alkalmazható eszközkhöz jusson, az ismeretelmélet ezzel szemben a filozófia korlátozására törekszik, midőn az ismeret mivoltának feltárásával a filozófia határait megszabja. Az ismeret határai a filozófia határai. A filozófia érdeklődése ugyan mindenre kiterjed, ebbeli univerzalizmusának korlátozását semmiféle ismeretelmélettől sem tűri el. Azonban a filozófia minden problémát csak ismereti tárggyá tehet és nem vállalkozhatik olyan feladatok megoldására, amelyek a tudomány eszközeivel elérhetetlenek.

A filozófia tudományjellegének követelményével szembenáll a fentiekben már érintett tudományonkívüli filozó-



fiák ténye. Tagadhatatlan, hogy vannak tudományonkívüli filozófiák is tudományonkívüli célokkal és tudományonkívüli eszközökkel. Sőt, a tudományonkívüli filozófiák általában nagyobb népszerűséggel bírnak, mint a tudományos filozófia. Vagy mondhatnók azt is, hogy a „tudományos” filozófia vonzóereje is talán ott a legnagyobb, ahol a filozófus akarva, vagy akaratlanul átlépi a tudomány határait és prófétává, művésszé, vagy államférfivá válik. Bármily jelentékeny legyen is azonban a tudományonkívüli filozófiák teljesítménye és hatása, mindaddig nincsenek saját magukkal sem tisztában, míg az ismeretelméletől nem tanulnak meg különbséget tenni ismeret és nem-ismeret, ill. tudományos megismerés és más, „magasabbrendű” megismerés között, tehát míg nem látják azt a határt, amelynek átlépése a tudományon túl vezet. Más szóval: a tudományonkívüli filozófusnak, ha öntudatosan jár el és kerülni óhajtja a tudománnyal való összeütközést, tudnia kell, hogy milyen erőkre támaszkodik és annál inkább ismernie kell az ismeret lényegét, minél inkább túl akar jutni minden ismereten. Mindez pedig ismeretelmélet nélkül nem lehetséges. A tudományos filozófusnak ismeretelméletet kell üznie, hogy tudja, mihez ragaszkodjék; a tudományonkívüli filozófusra nézve nem kevésbé fontos az ismeretelmélet ismerete, hogy tudja, mit kell felülszárnyalnia. Az ismeretelmélet minden öntudatos filozófiai munka előfeltétele.<sup>24</sup> A filozófia tárgyát képező értékekkel szemben nem a megismerés tudományos funkciójában, hanem más módon állást foglaló tudományonkívüli filozófiák ténye az ismeretelmélet jelentőségét nem csökkenti. A tárgyelméleti vizsgálódásoknak az ismeret formáit feltáró ismeretelmélettel kell kezdődniük.

Az ismeretelmélet problémája az ismeret lényegének meghatározása. Mi az ismeret? Ez alapkérdése. A felelet keresése közben azokra az elméletekre is kiterjeszkedünk,

---

<sup>24</sup> V. ö. Varga Sándor: A transzcendentalis deductio Kantnál. Bevezetés Kant philosophiájába. (1926.) c. dolgozatával. (Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Franciscus-Josephinae. Sectio: Philosophica. Tom. I.)



amelyek a problémát nem oldják meg kielégítően, de az eredményül szolgáló megoldáshoz átmenetet képeznek. A velük való foglalkozás előkészít a probléma helyes felállítására s világot vet a felelet jelentőségére.

(12) A kérdésre adott válaszok egyike az ismeretet a transzcendens valóságnak az immanens tudattartalmakban való visszatükröződéseként fogja fel. Az ismeret tárgya, amelyre a megismerő tudat irányul, e szerint csak a tudattól különböző, azaz a tudattartalmakon kívül álló, egy szóval *transzcendens* valóság lehet. Ha nem lenne transzcendens valóság, tudatunknak nem volna mire irányulnia, mihez igazodnia. A tárgyi világ helyére a tárgyát vesztett tudattartalmak hullámzó folyama kerülne, a képzelet és a valóság különbségét nem ismerő álmvilág, melyben minden egymásba folyik az élmények áradatában. A tudattartalmak álomszerű játékába a transzcendens valóság szól bele. Mihelyt *valóságra* ébredünk, számot kell adnunk tetteinkről. A tudattartalmak többé már nem kapcsolódhatnak önkényesen, tetszés szerint, hanem a transzcendens valósághoz kell alkalmazkodniok, amely nem rántható bele a tudattartalmak játékába. Az ismeret a tudatnak ezen valóságra ébredése. És a transzcendens valóság ép azért szolgálhat a megismerés iránypontjául, vagyis azért lehet ismereti tárgy, mert különbözik a tudattartalmaktól, kívül áll a változékony tudattartalmakon, tehát transzcendens. Transzcendenciája biztosítja részére a tárgynak szükséges állandóságot és a tárgynak kijáró függetlenséget.

Az ismereti tárgynak *transzcendens valóságként* való felfogása, a transzcendentális realizmus ezen alaphipotézise, nem vezet az ismeret kielégítő magyarázatához. Súlyos kifogások merülnek fel vele szemben. Vajjon csakugyan olyan magátólértetődő-e a transzcendensnek és az immanensnek az ismeretben való egyesülése, amilyenek az első pillanatra látszik? Mivel tudjuk bizonyítani, hogy tudattartalmaink mögött az ismeretben transzcendens valóság áll? Két lehetőséget kell szemügyre vennünk. Az egyik lehetőség az, hogy a transzcendens valóságot ismer-



jük és mint ilyent ismereteinkkel összevetjük, hogy ismereteinknek vele való megegyezését demonstráljuk. Ebben az esetben ismereteink a transzcendens valósággal való megegyezése kimutatásának nincs akadálya, de ismereteink voltaképpen feleslegessé válnak a nélkülük is ismert transzcendens valóság mellett. Ellenben az ismert transzcendens valóság újból a transzcendens valóság ismeretének problémája elé állít. Felelnünk kell ismét a kérdésre, mely a transzcendens valóság ismeretének igazolására irányul. Jelen esetben arra, hogy ismeretünk, melyről az ismeretes transzcendens valóság felvételével beszélünk, tényleg lepi-e a transzcendens valóságot. Ha megint arra utalnánk, hogy az újból említett transzcendens valóság ismeretes, megint ugyanazon probléma előtt állunk, és e bizonyítási kísérlet vég nélkül volna folytatható. A problémát mindig csak tovább tolnók, de nem oldanók meg. A transzcendens valóság ismeretességének felvétele tehát a transzcendentális realizmus ismeretelméletét nem húzza ki a csávéból. Nem oldható meg azonban az ismeret problémája akkor sem, ha az ismereti tárggyul szerződttetett transzcendens valóságot ismeretlennek nyilvánítjuk. Míg ismereteinknek egy ismeretes transzcendens valóságra vonatkoztatása ismereteinket feleslegessé teszi, ill. az ismeretes transzcendens valóság fogalmában újból és újból az ismeret problémája elé állít, az ismeretlen transzcendens valóság ismereti tárggyá deizgnálása ismereteink tárgyukkal való megegyezésének bizonyítását eleve kizárja. Hogy ismereteink egy ismeretlen valóság másolatai, könnyen állítható, de sohasem igazolható. Ismeretlennel magyarázni az ismeret lényegét: képtelenség. Ezért a transzcendens realitáshoz ragaszkodó transzcendentális realizmust ismeretelméleti dogmatizmusnak kell minősítenünk, mely kritikailag igazolhatatlan előfeltevésre támaszkodik.

1/cv A tudat és a tárgy távolságát törekszik csökkenteni az az ismeretelmélet, mely az ismeret tárggyát nem a megismerő tudaton teljesen kívül helyezett transzcendens valóságban, hanem az ismeret határán álló transzcendens x-ben keresi. (Pld. *Maier Henrik* ismeretelmélete.) A



transzcendens valóság benne elveszti valóságjellegét és mint transzcendens  $x$  az ismeret határára kerül, hogy ott az ismeret tárgyául szolgáljon. A transzcendens  $x$  nem valóság, de tőle indulnak ki azok a követelések, amelyek a megismerő alanyt az ismeretben létező objektumok alkotására kényszerítik. A transzcendens  $x$  ismeretlen, azonban a megismerő alanyak hozzá kell igazodnia, hogy igaz ismeretet nyerjen. Transzcendenciája nem jelent a megismerő tudattól való teljes elszakadást, hiszen benne *ismereteinknek* azon sajátága jut kifejezésre, mellyel azok önmagukon túlra utalnak. Az ismeret a transzcendens  $x$  meghódítása, logikai asszimilációja.

A transzcendentális relativizmus vázolt tana nem abszolutizálja el az ismeret tárgyát, amint azt a transzcendentális realizmus teszi a transzcendens realitás fogalmával, sőt, olyan közel hozza az ismerethez, amennyire az a transzcendencia megőrzése mellett egyáltalában lehetséges, midőn a transzcendens  $x$ -et egészen az ismeret határáig tolja és az ismeretelmélet határfogalmának minősíti. De ha ezzel a transzcendentális realizmus egyik hibáját meg is szünteti: az ismerő alany és az ismereti tárgy közötti szakadékot áthidalja, másfelől az ismereti tárgy ismeretlenségének beismerésével ugyanazt a hibát árulja el, mint a transzcendentális realizmus. A transzcendens  $x$ -et, hogy az az ismeret tárgyául szolgálhasson, a tudattartalmak közül kihelyezi a tudat határára, kivonja a megismerhető tudattartalmak területéről. Ezzel az ismeret tárgyát voltaképpen ismerhetetlenné teszi s azon rejtély elé állít, hogy ismereteink tárgyasságát egy ismeretlen tényezővel magyarázzuk. A transzcendencia tételét ennél fogva ebben az óvatos formulázásban sem fogadhatjuk el.

A transzcendens  $x$  fogalmától csak egy lépés vezet az immanentizmus ismeretelméletéhez, a szubjektív idealizmushoz, vagy újabb nevén, pozitívizmushoz. Már a transzcendens  $x$  ismertetett fogalmával szemben felmerülhet a kérdés, vajjon kívül van-e még a megismerő tudaton, más szóval, transzcendens-e valójában, vagy már a tudat immanens szférájába tartozik. Ami a határon van, arra két

ország tart igényt. De a transzcendens  $x$  ismeretlenségéből származó nehézségek a szubjektív idealizmust még tovább űzik a transzcendenciáktól való ellenszenvben. A szubjektív idealizmusnak nem kell ez a határszéli transzcendencia sem. Mindent a tudat immanens adataiból próbál magyarázni. Megismerni szerinte csak azt bírjuk, ami tudatunk határain belül fekszik, ami tudatunkra nézve nem idegen, egy szóval, ami nem transzcendens. Ahogy bőrünkben nem bujhatunk ki, tudatunk határát sem léphetjük soha át. S erre annál kevésbé kell törekednünk, mínthogy tudatunkban helyet foglal az egész világ. Tudatunk világa maga „a” világ. Ami valamilyen módon van, ami valamilyen módon *fennáll*, az mind tudatunk tárgya. Kérdéses pusztán az, hogy kell tudatunkat felfognunk, hogy az egész világot tartalmául tekinthessük.

Mindenek előtt nyilvánvaló, hogy a világot mint a maga tartalmát átfogó tudat nem lehet semmilyen egyéni én individuális tudata. Ha a világ pusztán egyéni tudatom tartalmát képezné, amint azt a szolipszizmus feltételezi, egyedül csak én léteznék s minden más bennem és általam egzisztálna. Az ezen konzekvenciától sem visszariadó szolipszizmus azonban könnyen elutasítható. Nemcsak azzal, hogy feltevése a tudat tartalmának és tárgyának pszichológisztikus összetévesztésén alapul, hanem azzal is, hogy az *egyedül álló* én fogalma nem állhat meg egyedül, hanem csak más *én*-ek társaságában, melyekre vonatkoztatva az egyedül álló én egyedül állása állítható. Más szóval, az egyedül álló én szociális fogalom, mely feltételezi a *te*-t, feltételez más *én*-eket. Csak tőlük elvonulva, tehát rájuk vonatkoztatva, állhat egyedül. Az egyedül álló én egyetlenségének felvétele tehát ellenmondást rejt magában, mely a szolipszizmus „teóriáját” eleve lehetetlenné teszi. A világot nem én hordom a fejemben!

A szubjektív idealizmus helyesen felfogott ismeretelméleti tudatának fogalmához ezek után a következő elgondolással juthatunk. A pszichofizikai én fogalmából kiindulva egy sorozatot kell alkotnunk, amelynek egymásután következő tagjai mind kevesebb és kevesebb fizikait



tartalmazzanak. A sorozat végén egy én-fogalmat nyerünk, amely mint határfogalom különbözik a sorozat többi tagjaitól: a pszichikai ént. A pszichikai én fogalmánál azonban nem állunk meg. A pszichikai ént alapul véve a pszichikai tartalmak fokozatos elhagyásával újabb sorozatot alkothatunk, amelynek egymásután következő tagjai mind kevesebb és kevesebb pszichikait, minthogy pedig minden létező vagy fizikai, vagy pszichikai, mind kevesebb létezőt tartalmaznak. A sorozat határfogalma az ismeretelméleti én, amely a sorozat többi tagjaitól eltérőleg már semmi létezőt nem tartalmaz. Hogy a sorozat határfogalma a sorozat többi tagjaitól elvileg különbözik, épolý kevésbé kifogásolható, mint pld. a számsorozatnál, ahol a nagyobb számoktól az egy felé haladva, a nulla fogalmában a sorozat többi tagjaitól teljesen eltérő határfogalmat nyerünk.

Az ismeretelméleti én ezen fogalmával szemben többféle kifogást szoktak emelni. Az ismeretelméleti én nem létezik, mondják, tehát a semmivel azonos. Semmivel semmit sem lehet magyarázni. Hogy lehetne az objektív ismereti világot ilyen ismeretelméleti szubjektumtól függővé tenni?! Az objektumnak egy semmit jelentő szubjektumhoz kapcsolása az objektumvilág megsemmisítését is vonja maga után. Nem jutunk-e ily módon ismeretelméleti nihilizmusra? — Kétségtelen, hogy az ismeretelméleti én nem létezik. Ebben a fenti kifogásnak teljesen igaza van. Nincs igaza ellenben akkor, mikor a nemlétező ismeretelméleti ént semmire tartja. A nemlétező ismeretelméleti én nem semmi, hanem azt az általános *énformát* jelenti, amely az egyes létező én-ekben is bennerejlik és a különböző megismerő én-ek közös én-jellegét meghatározza. Fogalmának érvényét igazolja, hogy nélküle egyes individuális én-ek sem volnának lehetségesek s az ismereti világ végül is a minden én-fogalmat kizáró objektumvalóság megoldhatatlan problémáit mutatná. Az objektivizmus egyoldalúságától csak az ismeretelméleti szubjektum felvétele szabadít meg. Megjegyzendő, hogy az ismeretelméleti én nemlétezése nem is kizárólag énprobléma, hanem

általános formaprobléma. A forma sohasem létezik, de minden létező tárgy lehetőségének feltétele, a formátlan tartalom tárggyá határozója. Az ismeretelméleti énnel a létezőhöz való viszonyában a forma és a tartalom viszonyának általános problémája nyilatkozik meg. Az ismeretelméleti én számára minden tartalom, ami megismerhető. Tartalmai az egyes létező ének is, melyek sajátosságait a maguk létében a pszichológia tárja fel.

Nem teszi-e tárggyá, nem változtatja-e meg azonban sajátos szubjektumjellegében az ismeretelméleti ént maga az ismeretelmélet, midőn az ismeretelméleti énről beszél, midőn az ismeretelméleti én fogalmát megalkotja? hangzik a másik kifogás. E kérdést csak azok igenlik, akik az én igazi jelentéséről megelégednek. Az ismeretelméleti szubjektum mindig szubjektum marad, sohasem tehető objektummá. De ha ilyen értelemben az ismeretelméleti én megismerhetetlen is, róla mint ismereti objektummá nem tehető szubjektumról fogalom alkotható és e fogalom, a szubjektum szó jelentése megismerhető.

Mindez lehet igaz, s az ismeretelméleti szubjektum eddig megismert fogalmával mégsem elégedhetünk teljesen meg. Túlságos általánossága és ezzel kapcsolatos üressége alkalmatlanná teszik arra, hogy az ismeretelmélet célját vele elérhessük. Az ismeretelméleti szubjektum nevet, mellyel ideiglenesen felruháztuk, tulajdonképpen nem érdemli meg, hanem csak lépcsőfokul használható az ismeretelméleti szubjektum eléréséhez. Az általános tudatban felvett egyénfeletti szubjektum nem speciális ismeretelméleti kategória, hanem minden filozófiai diszciplína egyik alapfogalma. A művészetfilozófia époly kevéssé nélkülözheti, mint az erkölcsfilozófia stb. Minden objektum egy szubjektumra utal, nemcsak az ismereti objektum. A szubjektum fogalma, ahogy eddig kidolgoztuk, az ismeretelméletre nézve nem is jelent többet, mint azt az általános gondolatot, hogy minden ismereti tárgy egy szubjektumra utal, annak immanens tartalmát képezi. Hogy e szubjektumnak az ismeret megalkotásában mi a funkciója, még nem tudjuk. Az „ismeretelméleti” én fogalmán tehát



még tovább kell dolgoznunk, hogy az ismeret kielégítő magyarázatához juthassunk.

Az ismeret magyarázatában a transzcendentális realizmustól a transzcendentális relativizmuson át a szubjektív idealizmusig jutva, fejtegetéseink továbbvitelére az elért eredmények kritikai összefoglalásához kapcsolódunk.

A szubjektív idealizmusnak igaza van abban, hogy ismereti világunk minden tartalma a tudat *immanens adataiból* magyarázandó. Tartalmi szempontból megoldja az ismeret problémáját az észrevételek és képzetek viszonyát ismeretes módon kifejtő lemásolási, ill. megegyezőési teóriájával. De a szubjektív idealizmus cserbenhagy bennünket az ismeret általános érvényű és szükségképi vonatkozásainak, az ismeret formai faktorainak magyarázatánál. Ismereteink formai elemei benne vagy erőszakosan immanens tartalmi jegyekké értelmeztetnek át és ezzel igazi jelentőségüket elvesztik, vagy meghagyatnak ugyan sajátos jelentésükben, azonban nincs mihez igazodniok, hanem a „levegőben lógnak”. Ezért az ismeret formai struktúráját kutató kritikai ismeretelmélet szemében a szubjektív idealizmus negatív dogmatizmus, mert elejti azt, amihez ismereteinknek formai szempontból igazodniok kell, hogy objektív ismeretek lehessenek: a tartalmi adatok különféleségén felülálló, azok formálását objektíve szabályozó ismereti tárgyát. — A transzcendentális realizmus és a transzcendentális relativizmus viszont, szolgálnak ismereti tárggyal, mely a tartalmak formálásának objektív szabályozására vállalkozik, de azt igazolni nem tudják. A szubjektív idealizmus negatív dogmatizmusával szemben álláspontjuk pozitív dogmatizmus.

Keresni kell ennél fogva olyan megoldást, mely az immanencia elvének megőrzésével a tárgy transzcendenciájának követelményét össze tudja egyeztetni. Az ismeret problémájának teljes megoldására más útunk nincsen. A fent tárgyalt elméletek részleges eredményeikkel ebbe az irányba készítenek.

Küzdelmeink célja ezzel megváltozik. Eddig a transz-



cendentális realizmus és a transzcendentális relativizmus ellen harcoltunk, hogy az ismeretelméletben minden transzcendenciát megsemmisítsünk. Most, eddigi szövetséges társunk, a szubjektív idealizmus ellen fordulunk, hogy az ismeretben nélkülözhetetlen transzcendens tényezők felkutatásának útjából az akadályokat elhárítsuk. „A transzcendens meghalt, éljen a transzcendens!” Ez az új jelszó.

Az ismeret transzcendens mértékének keresése előző tapasztalataink után az ítéletelmélethez vezet. Csak az ítélet pontos vizsgálata alapján remélhetjük a feltornyosult akadályok leküzdését. Csak az ítéletből mint az ismeret fundamentális szerkezeti formájából kiindulva válik lehetségessé az immanencia és a transzcendencia elveiben rejlő jogos igények kritikai összeegyeztetése.

Rickert ítéletelméleti vizsgálódásai az egyszerű létítélet elemzésével kezdődnek. Keresik annak az ítéletnek a tárgyát, amely valaminek a létezését állítja. Kérdeznek az után a mérték után, amely feljogosít arra, hogy bármit létezőnek mondjunk. Kimutatják, hogy ez a mérték nem található képzeink között, mert benne ép azt az ismeretelméleti faktort keressük, amely jogot ad, hogy valamely képzet, vagy képzetcsoporthoz által megjelenített dolgot létezőnek ítéljünk. A lét nincs képzeinkben ítélet előtt, hanem képzettartalmaink az ítélet által nyerik azt, amit létformának nevezünk. Legvilágosabban kitűnik ez akkor, ha felállítunk egy kérdést, amely egy létező tárgy összes képzeti adatait magában foglalja. Bár az ilyen kérdésben a tárgy tartalmát alkotó összes képzet benne van, a tárgy létéről a kérdés mit sem mond. Csak a kérdést igenlő felelet képes dönteni a lét kérdésében, midőn a kérdésben szóban forgó képzettartalmakhoz hozzárendeli a lét állítmányát. A lét mindig ítéletek állítmánya. A létező, ha valamely mondat grammatikai alanyát képezi is, „logikailag a már „létezőnek” állítottat jelenti”. A létező tehát ösállítmány, amely épúgy nem lehet alany, mint ahogy viszont pld. az ősalany: valami sohasem lehet állítmány,



mert állítmányul való használása a tárgyas ismeret jelenítéséhez semmit sem tesz hozzá.<sup>25</sup>

Ha az ítélet mint kérdést eldöntő igenlés, vagy tagadás fogható fel, világos, hogy az ítélet formáló tevékenységének irányt szabó tárgy nem lehet sem immanens, sem transzcendens adottság. Ami adva van, azt egyszerűen kénytelenek vagyunk tudomásul venni. Vele szemben igenlésnek, vagy tagadásnak nincs értelme. Igenlésnek, vagy tagadásnak csak követelményekkel szemben van értelme, melyeknek teljesítését az igenlésben vállaljuk, a tagadásban elutasítjuk. Az az ítélet tehát, mely képzettartalmakat létező tárggyá formál, szintén egy követelménynek tesz eleget, midőn a képzettartalmakat a létformával összekapcsolja. Egy követelmény az, melyhez igazodnunk kell, amikor valamit létezőnek mondunk. Az ítélet tárgya lényegében egy követelmény.

Az ítéleti tárgy követelményjellegének megállapításával azt az adatok világából végleg a feladatok világába utaljuk át. Ami követelmény, az nem kész adat, hanem megvalósításra váró feladat. És ha tudatunk tartalmát immanens adatok képezik, a feladatok tudatunk határain túlra mutatnak, egy transzcendens világban keresendők. Transzcendens értékek azok, amik számunkra feladatokat állítanak, midőn énünkhöz követelményeket intéznek. Transzcendens értékek érvénye alapozza meg a feladatokat megvalósító alany tevékenységének objektív érvényességét. Az ítéző alany transzcendens normákat követ, melyek egy más világból hoznak üzenetet, a tudatfeletti igazság transzcendens értékének birodalmából. A normák az alanyhoz forduló, az alanyra vonatkoztatott transzcendens értékek. Transzcendens normák mondják meg azt is,

<sup>25</sup> Az ösállítmány lényegének és a benne rejlő probléma jelentőségének részletes jellemzését *Rickert: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1930/31. 1. Abhandlung.) c. művében találhatjuk, melyet a maga egészében feltárni itt nincs hely. A *létező* mellett a másik ösállítmányt képező érvényszeről azonban később még bőven lesz szó.

hogy mely képzeteket *kell* a létformával összekapcsolnunk. Általában, *transzcendens kell* az, mely az ítélő alany tárgyformáló tevékenységét szabályozza. Az ítélet lényegében egy transzcendens kell elismerése, vagy elvetése, helyeslése, vagy helytelenítése. Az eredményekre visszatekintve: a megismerés nem passzív befogadás, nem a valóság lemásolása, hanem értékelő aktivitás, értékek igénylése, vagy tagadása. Következésképp, nem a léthez kell igazodnunk, hogy igaz ismeretet szerezzünk, hanem az igazság értékét kell elismernünk, hogy a létet megismerhesük. Vagy más szavakkal, nem *kész* létet ismerünk meg, hanem ismeretünk által *készítünk* létező tárgyakat. Az igazság értéke dönti el, hogy mit mondhatunk létezőnek. A megismerést a lét körül forgató realizmus helyére a létet az érték elismerésétől függővé tevő idealizmust kell állítanunk. Ez a *kopernikusi fordulat lényege*, ez az ontológiai probléma idealisztikus megoldása.<sup>26</sup>

Mindez nem meríti ki az ismeret problémáját. Az ítéleti tárggyal szemben álló *ítélő* alany szintén közelebbi meghatározásra szorul. Az egyénfeletti tudat általános fogalmát, amely az ismeret problémájának megoldásához elégtelennek bizonyult, az ítéletelmélet elért eredményeinek tekintetbe vételével olyan ismeretelméleti szubjektummá kell átszerkeszteni, amely az ismereti tárgy nyert fogalmának pontosan megfelel. Eljárásunk a következő. Az ismeret tárgyát képező transzcendens kell igénylő (vagy tagadó) szubjektumokat tételez fel, akik a hozzájuk intézett kérdésekre a transzcendens kell követelményei értelmében igennel, vagy nemmel válaszolnak. Az ítélő alany kérdéseket igénylő alany. Az igénylés jelentése az

<sup>26</sup> Az ítélet tárgyát mindig a szubjektumra vonatkoztatva meghatározó szubjektív út mellett ki lehet indulni a mondatok és az azok által hordozott tárgyi jelentésképletek vizsgálatából is, hogy ez „objektív” úton ugyanarra az eredményre, a létnek mint ismereti állítmánynak felismerésére jussunk, amint arra *Rickert* „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie” c. említett művében példát mutat. E mű tehát nem jelenti a fenti eredmények tagadását, hanem épen más irányból jövő megerősítést.



ítélő alany jelentésében nélkülözhetetlen. Az igenlés jelentését ennél fogva bele kell vinnünk az ismeretelméleti alany fogalmába is és azt igenlő általános tudatnak kell felfognunk. Egyre azonban vigyáznunk kell. Az ismeretelméleti én nem létező, kérdésekre feleleteket keresgélő, individuális én, hanem az igazságot megragadó ítéletek igenlési értelméből izoláló absztrakcióval kiemelt általános énforma. Egy ilyen énhez nincs értelme kérdéseket intézni, hiszen az egész kérdező és igenlő világ ez énnék tartalma. Az ismeretelméleti én tehát csak kérdés nélkül igenlő általános tudat lehet, melyet a maga tárgymegragadó funkciójában kategóriának nevezünk.

A transzcendens norma és a neki megfelelő kategóriális forma mellett az ítélet szerkezetének harmadik formai tényezője a transzcendentális forma. Fogalmának megértése a másik két formai funkció ismeretén alapul s így magyarázata csak azok után következhetik. Tudjuk, hogy az ítéles szubjektív funkcióinak iránypontja értelmében vett ítéleti tárgyat képező transzcendens norma az ítéelő szubjektumtól a grammatikai értelemben vett alany tartalmát alkotó „képzeteknek” bizonyos formával való összekapcsolását követeli. Ennek a követelménynek az ítéelő szubjektum eleget tesz a transzcendens normát elismerő kategória funkciójában, mely az adott tartalmat a transzcendens normától megkövetelt formával látja el. A transzcendens normában bírt ítéleti tárgynak a kategória szubjektív funkciójában végbemenő elismerése így egy másik „ítéleti tárgy” fogalomhoz vezet, amelyet az előbbi ítéleti tárgy elismerése alapján mint tartalomból és formából álló tárgyat az ítéletben *megalkotunk*, egy szóval, megismerünk. A kész ítélet formája, mely egyúttal a megismert ítéleti tárgy formája, a keresett transzcendentális forma.

Mindez egyrészt újabb bizonyíték az ismeret produktív jellege mellett, másrészt pedig alapot szolgáltat a mindennapi ismeretelméletnek, az empirikus realizmusnak megértéséhez is. Az empirikus realizmus, mely úgy a mindennapi életnek, mint általában a szaktudományoknak is ismeretelméleti álláspontja, az ismeretet a valóság kész



tárgyai lemásolásának tartja. Kritikai reflexióktól mentes, ismeretelméleti naívságában ezt joggal meg is teheti. A kritikai ismeretelméletnek azonban, ha a tudományos ismeret rétege alá egészen a tudományelőtti megismerésig hatol (amit meg is kell tennie), rá kell jönnie arra, hogy amit az empirikus realizmus kész és az ismeret által pusztán csak lemásolandó valóságnak ítél, az már a tudományelőtti megismerés ismeretalkotó tevékenységének eredménye. A probléma ezek után csak az, hol végződik a tudományelőtti megismerés és hol kezdődik a tudományos megismerés.. Melyek azok a formák, amelyek a tudományelőtti megismerésnek és melyek azok, amelyek a tudományos megismerésnek produktumai? A rá adandó felelet megkeresése előtt azonban még a fentvázolt ítéletelmélet néhány pontját kell félreértésektől tisztáznunk, hogy előnyomulásunkat háttámadások veszélyétől mentessük.

Az egyik ilyen pont a transzcendencia problémája. A transzcendentális realizmus kritikája kimutatta, hogy ismeretünk tárgya nem lehet transzcendens valóság, a szubjektív idealizmus kritikája pedig kimutatta, hogy ismeretünk tárgya nem lehet immanens adottság. Az előbbi arra utalt, hogy ismereti világunk felépítésénél a tudat határait tartsuk tiszteletben, az utóbbi arra, hogy ismereteink objektivitását ne bízuk az immanens adatok közé keveredett „tárgyra”. A transzcendentális idealizmus e tanulságok levonásával indul meg s a transzcendens *kell*-t elismerő tudat fogalmában oly ismeretelméleti bázisra törekszik, mely a transzcendencia elvének érvényesítése mellett tudatunk immanens igényeit is megőrizzé. Ítéleti tárgya az immanens adatok fölött álló transzcendens *kell*, amely szerinte már nem sérti az immanencia elvét, mert transzcendens érvényét nem származtatja egy tudatonkívüli valóságból, hanem teljesen a tudaton belül érvényesíti. A transzcendentális idealizmus eképp egy oly ismereti tárgyat állít, mely transzcendens is és egyúttal immanens is, tehát minden igényt kielégít. — Ép ez az, ami a transzcendentális idealizmust egyesek előtt gyanússá teszi. Lehet-e valami egyszerre immanens és transzcendens?



Biztosítva van-e csakugyan a transzcendentális idealizmus transzcendens mértékének a transzcendenciája, ha az a tudat immanens körén belül fekszik? Nem kettős kulacsot használunk-e, hogy abból bort is, vizet is ihassunk? — kérdezik.

Kétségtelen, hogy ugyanaz a dolog nem lehet egyszerre immanens is és transzcendens is *ugyanabból a szempontból*. Ezt már az ellenmondás elve kizárja. Ha tehát a transzcendentális idealizmus transzcendens kell-jéről azt állítjuk, hogy eleget tesz úgy a szubjektív idealizmus indokolt követelésének, midőn a transzcendens kell-t a tudaton belül tartja, mint a transzcendentális realizmus jogos intencióinak, minthogy a *tudattartalmakon kívül* álló kell transzcendens tárgyjellegét biztosítja, az ellenmondást csak úgy kerüljük el, ha megjelöljük azt a két különböző szempontot, amely a két, egymástól nemcsak különböző, de egymást ki is záró jellemző tételezésének alapjául szolgál. Az ismeret tárgyát képező kell immanens a minden gondolható dologhoz hozzátartozó *általános tudat* szempontjából, de transzcendens az ismeret funkcióját szubjektíve meghatározó *ítélő tudat* szempontjából. Amarra nézve nincs semmi értelme a tudatonkívüliség állításának, emerre vonatkoztatva lehetetlen az ismereti tárgy immanenciájáról beszélnünk. Az általános tudat immanens tartalmát képező kell-t az itélő tudat mint ítéletenkívüli tárgyat ismeri el. Ily módon az ellenmondás veszélye eltűnik s a transzcendentális realizmus és a szubjektív idealizmus jogos tendenciái egyaránt érvényesülnek a transzcendentális idealizmus szintézisében. *Tudatunkban* fellép egy követelmény, mely *feltétlen* elismerést igényel, ha tárgyi érvénnyel itélni akarunk. Ez a transzcendentális idealizmus ismeretmagyarázatának végső alapelve.

A transzcendencia fogalmában egy másik kétértelműséget is tisztáznunk kell. E kétértelműség onnan ered, hogy a transzcendens kell mint ismereti tárgy úgy létező, individuális szubjektumokra, mint a nemlétező ismeretelméleti éntre is vonatkoztatandó. Kérdés: ugyanazt jelent-e a kell transzcendenciája mindkét esetben? A kérdés nem



alaptalan. Míg a transzcendens kellnek a változékony egyéni szubjektumokra vonatkoztatott transzcendenciájában az ismeret tárgyának a szubjektum minden változásától való függetlensége, az individuális én határain túllépő (transzcendens) érvényessége nyilatkozik meg, a transzcendencia ezen értelmét az ismeretelméleti énre vonatkoztatni értelmetlenség. Az ismeretelméleti én ugyanis épúgy a nemlétező jelentések érvényszférájába tartozik, mint a transzcendens kell, tehát minden változáson kívül áll. Másfelől a minden ítélethez hozzátartozó szubjektumformát jelenti. Mi értelme volna hát a kell transzcendenciájánál az ismeretelméleti én változásától való függetlenségre gondolni, az annak határain túllépő érvényességet hangoztatni? A transzcendens kellnek az ismeretelméleti énre vonatkoztatott transzcendenciája ennél fogva csak az ismeretelméleti énnek való ekvivalenciát jelenthet.

A transzcendens kell fogalma, végül, az ismeretelmélet önigazolásának problémájára is rávezet. Az ismeretelmélet elért eredményeinek általános érvénye csak akkor van teljesen biztosítva, ha az ismeret irányt szabó tárgyaúl kimutatott transzcendens kell az ismeretelméleti megismerés tárgyaúl is igazolható. Kérdjük tehát: mihez igazodik az az ismeret, mely kimondja, hogy az ismeret tárgya egy transzcendens kell? Vajjon egy transzcendens kell követeli-e, hogy a megismerendő ítéleti tárgy tartalmához a transzcendens kell formáját hozzárendelve az ekép megalkotott ítéleti tárgyat mint transzcendens kell-t felismerjük? Továbbá, mi annak az ítéleti tárgynak a tartalma, amelyhez a transzcendens kell formáját hozzárendeljük, midőn e hozzárendelést követelő transzcendens kell-t elismerjük? E kérdések megértését némileg megnehezíti az a sajnálatos körülmény, hogy a tárgy szót úgy az ítélet aktusának irányt szabó, mint a végrehajtott ítélet által megismert ismereti tényező jelölésére is használjuk és más szó hiányában használnunk is kell. De aki e fejtegetéseket pontosan nyomon követi, nem fog kétségben maradni a felől, hogy a különböző tételekben a tárgy szó melyik jelentése szerepel.



Annak az ítéletnek, hogy az ítélet tárgya egy transzcendens kell, a tárgya szintén csak egy transzcendens kell. Más ítéletekkel szemben, melyekben a transzcendens kell csak egyszer fordul elő mint az ítélet szubjektív funkcióinak irányt szabó tárgy, az ismeretelméleti megismerés ezen tételében a transzcendens kell kétszer fordul elő: egyfelől mint minden ítéletnél, az ítélet szubjektív funkcióinak irányt adó szerepében, másfelől ez irányítást elfogadó ítélet által alkotott ítéleti tárgy transzcendentális értelmében. A transzcendens kell két megjelenése között csupán az a különbség, hogy míg az előbbi kell egy tudatos (*bewußt*), de nem tudott vagy ismert (*gewußt*) kell, az utóbbi kell ismert kell. Az előbbi kell megjelenik a *tudatban* mint elismerést igénylő követelmény, az utóbbi kell *megismertetik* az ítélő alany által mint az ismeret tárgya. Vagy mondhatjuk így is: az első kell az ismeret tárgyasságát megalapozó, tudatos kell, a másik kell az előbbi kell elismerése alapján megismert kell, az ismeretelmélet tudományának „tartalmát” képező tárgy. A tudatos kell igénylése által jutunk a kellett kell ismeretéhez. Az ismeretelmélet ismeretei tehát az ismeret általános kritériumai által való igazolás próbáját kiállják. Ebben áll az ismeretelmélet önigazolása.

A tartalom felvetett problémája sem maradhat homályban. Az bizonyos, hogy az a valami, amit az ismeretelméletben tartalomnak nevezünk és a transzcendens kell formájával összekapcsolunk, hogy az ismereti tárgy ismeretelméleti jelentését a maga egészében megadjuk, különbözik a konkrét ismereti tárgyak konkrét tartalmától. Nem meghatározott tartalom, mely mint ilyen közelebbről jellemezhető volna. De nem is semmi, hanem ép a minden különös tartalomtól különböző és ebben az értelemben pozitíve meghatározhatatlan *valami*. Az ismeretelméleti tárgy tartalmát képező valamiben, mely a transzcendens kell formájának hozzájárulásával a transzcendens kellnek nevezett ismereti tárgyat alkotja, a különös ismeretek különös tartalmainak *ismeretelméleti helyét* kell látnunk. A megismerés a konkrét tárgyak különös formáitól a tudo-



mányos megismerés mind általánosabb formáin át a transzcendens kell ismeretelméleti tárgyáig ér, melyben már a „tartalom” is forma. Az ismeretelmélet a minden tartalomtól mentes ismereti formák tiszta világa.

Azokat a formákat, melyekkel a tudományelőtti gondolkodás a lét tartalmát ellátja, *konstitutív létformáknak* nevezzük. Az első ilyen forma, amelyet minden tartalomhoz hozzágondolunk, azaz, amely nélkül semmilyen tartalmat nem gondolhatunk, az *adottság* vagy *ténylegesség formája*. E formát a nyelv az „ez” szócskával jelöli, amely „szó-unikum” két szempontból is célszerű a *ténylegesség* kategóriájának kifejezésére. Egyfelől, mert a legáltalánosabb megjelölés, amely minden adottságra alkalmazható, másfelől, mert az adottságokra mindig a maguk individuális *ténylegességében* mutat rá: *Ez, és nem más!* Jelentése általános, mint minden forma, de mindig valamely individuálisnak általános formája. Csak egyre kell itt vigyáznunk. Midőn a tartalmat a formától úgy különböztetjük meg, hogy a forma általánosságával szemben individuálisnak *nevezzük*, nem szabad az „általános-individuális” logikai fogalompárra gondolnunk, mert akkor a tartalmat már az individuálisnak nevezett formával látjuk el. A tartalom logikaelőtti meghatározatlansága minden formától, tehát az individuálisnak nevezett általános formától is szabadon tartandó. Az individuális megnevezéssel a tartalmi adottságokat csak a tudomány fogalmi világának elvont általánosságától kívánjuk elhatárolni.

Magától értetődik, hogy a *ténylegesség* kategóriája mint a legegyszerűbb forma a formált tartalmakat csak nagyon kevésbé határozhatja meg. Míg egyedül csak rá gondolunk, azt sem tudhatjuk, hogy a szóban forgó tartalom létező-e, vagy pld. csak ideális egzisztenciával bír. Más formák hozzájárulása nélkül a csak a *ténylegesség* formájában megjelenő adottság ezért egy áttekinthetetlen összevisszaság, tények rendezetlen halmaza: *tényaggregatum*.

A megismerés rendező munkája a csak a *ténylegesség* formája által meghatározott *tényaggregatum*ból egyéb ka-



tegóriák, a kauzalitás, a dolog kategóriája stb., felhasználásával objektív létet teremt. Az objektív lét létező dolgokból áll, amelyek egymással okozatos összefüggésben vannak. Nem a természettudományi kauzalitás szerint, amelyre az oktörvény említésénél közönségesen gondolni szoktak, hanem az objektív létre jellemző „objektív léti kauzalitás” értelmében. A különbség a kettő között az, hogy míg az előbbinél az egyes dolgok általános törvény által meghatározott példányok, az utóbbi kauzalitás individuális okoknak individuális okozatokba való alakulását szabályozza. Az objektív lét kategóriái még mindig a konstitutív létformák közé tartoznak, amelyeket ép az jellemez, hogy a ténylegesség kategóriája által meghatározott individuális tartalomra érvényesek. Általános tárgyak általános formáival szemben bennük a különös általános formáit bírjuk. Ebből látható, hogy az objektív lét még mentes a tudományos megismerés formáitól, az úgynevezett metodológiai ismeretformáktól, melyeket viszont ép azzal karakterizálhatunk, hogy a ténylegesség formájában gondolt individuális tartalmakra *nem* alkalmazhatók. Az objektív lét ennél fogva, bár a tényaggregatum rendezetlenségével szemben határozott rendet jelent, mint individuális folyamatok áttekinthetetlenül gazdag eredője a tudományos megismerés fogalmi formáira utal, hogy számunkra felfogható kozmoszá alakuljon.

A tudományos megismerés, hogy célját elérhesse, nem ragaszkodik az objektív lét individuális tartalmának teljes gazdagságához. Nem vesz fel mindent formáiba. Az objektív lét adatait megrostálja, hogy tudományos rendhez jusson. Kiválogatása pedig két irányban halad: a természet és a történet irányában, amelyek egymást a tudományos megismerés tárgyát képező valóság egészévé egészítik ki. A *természet és a történet* tehát a tudományos fogalomalkotás létformáló tevékenységének produktumai.

A természettudomány általános fogalmakat alkot, melyeknek az egyes dolgok mint tényleges környezetük összefüggéséből kísérletileg, vagy legalább fogalmilag kiszakított, izolált egyedek és egymással felcserélhető pél-



dányok vannak alárendelve; általános törvényeket állít fel, amelyek bármennyiszer ismétlődő, azaz legalább is elvileg megismételhető folyamatok lefolyását szabályozzák. Hogy ezt megtehesse, eltekint az objektív valóság azon jegyeitől, melyek annak egy általános fogalom példányaként való kimutatását, egy általános törvény által meghatározott folyamatba való beillesztését akadályozzák, más szóval, eltekint a létezők egyéni meghatározottságától. Fogalmai alkotásánál elejti azt, ami individuális és csak az általános által megragadható közösre van tekintettel. A természettudomány egy szóval generalizál s generalizálás által alkot az objektív létből természetet. A természet a valóság, amennyiben az általános törvények által van meghatározva.

A természettudomány generalizálásával szemben a történettudomány eljárása individualizálásnak nevezhető. A történettudomány célja nem az általános, hanem a különös. Nem a különös teljessége, amint azt az objektív lét nyújtja. Annak felvételére a történettudomány sem képes. Hanem a különösnek az a része, amely a történelmi processzust meghatározó cél szempontjából fontosnak bizonyul. A történettudományi fogalomalkotás tehát épügy kiválasztáson alapul, mint a természettudományi fogalomalkotás. Csakhogy míg az utóbbi az általános, az előbbi a különös irányában halad. A cél és az attól meghatározott módszer különbözteti meg a történetet a természettől.

A történettudományi fogalomalkotásra jellemző kiválasztást mindig értékek vezetik. Ezek az értékek nem lehetnek sem individuális szubjektív, sem általános szubjektív értékek, különben a történettudomány objektivitása forog veszélyben. A történettudományi kiválasztást vezető értékek csak azok az objektív értékek lehetnek, amelyek a történet tartalmát képező kultúra alkotását meghatározták. De nemcsak a szubjektív értékek zárandók ki a történettudományi kiválasztásból, hanem szigorúan kerülendő az objektív értékek egyoldalú értékelése is. Közelebbről: nemcsak annak van történeti jelentősége, ami valamely kultúrérték megvalósítását pozitíve előmozdította, hanem



a kultúrértékek szempontjából negative értékelt tényeknek is. A történettudománynak, más szóval, nem önkényes és egyoldalú értékelés, hanem objektív értékvonatkoztatás a jellemzője. Nem értékelésről van szó benne a szó szubjektív értelmében, hanem objektív értékvonatkozások megállapításáról. Az általános tapasztalat által elismert kultúrértékekre való pozitív, vagy negatív vonatkozás emel embereket és eseményeket a történet síkjára. A kultúrértékek szempontjából a többiektől *különböző*, közülük kiemelkedő emberek és tettek a történet tárgyai. „A történelem értékvonatkoztató individualizáló kultúrtudomány, amelynek centrális anyagát kultúremberek jelentéstartó lelki élete képezi.”

A tudományos megismerés fenti elméletével szemben többféle kifogás hangzik el, melyeket a tárgy igazolása és élesebb megvilágítása érdekében nem hagyhatunk teljesen figyelmen kívül. Vannak, kik kifogásolják, mert önkényesnek tartják, a kétféle tudományos eljárásnak, a természettudományi és a történettudományi módszernek határozott szétválasztását, ill. a természettudományoknak a kultúrtudományoktól a módszerek megkülönböztetésén alapuló elhatárolását. Hivatkoznak természettudományokra, amelyek individualizálnak (fejlődéstörténet) és kultúrtudományokra, amelyek generalizálnak (szociológia). *Rickertnek* e kifogásokra adott válasza abban foglalható össze, hogy, ha vannak is tudományok, melyek mint nem tiszta típusok mindkét módszert alkalmazzák és ha az egyik módszer alkalmazása olykor a másik tudománytípus területén sem egészen eredménytelen, a két különböző tudománycsoport adott jellemzésében a tudományos tevékenység különböző *alaptendenciái* jutnak kifejezésre, melyek pontos differenciálása nélkül az egyik elől sem elzárkózó vegyes típusok logikai szerkezete is homályban maradna. Vegyes (átmeneti) típusok *ténye* a megkülönböztetés *logikai* jelentőségét nem csökkenti.

Mások, bár elfogadják e megkülönböztetést, a történettudomány tudományjellegét vonják kétségbe a különös-ről szóló tudomány lehetetlenségére való hivatkozással.



A különöst csak a művészet képes ábrázolni, mondják. Tudomány nem lehetséges róla. A különösről szóló történet nem tudomány, hanem művészet. Hogy lehetne a különösről szóló történet tudomány, mikor a tudomány általános fogalmakból áll?

Kétségtelen, hogy a történelem közelebb áll a művészethez, mint pld. a természettudomány s ábrázolásában is több tere nyílik a kutató művészi készsége kifejtésének, mint amannál. De bár a történelmi mű művészi értékkel is bírhat, történelmi jelentősége nem abban rejlik. Ugyanazon tárgy művészeti és történelmi feldolgozása között mindig különbséget tesz, hogy míg a művészetet a szépség esztétikai szempontja vezeti, a történelemben az igazság teoretikus értéke a döntő mérték és az át nem léphető határ.

Tagadhatatlan az is, hogy a tudomány általános fogalmakból áll; alkotó elemei általánosságán alapszik általános érthetősége és érvényessége. Az általános fogalmak azonban nemcsak általános tartalommal bírhatnak, mely a különböző dolgok közös vonásaiból alakul. A szavak jelentéseit képező általános elemek kapcsolódhatnak úgy is egymással, hogy a kapcsolatukban létrejött jelentésképlet valamely különöst hoz kifejezésre. Ha nem így volna, lehetetlen lenne különös dolgokról, egyéniségekről bármit is állítanunk. A tudomány elemei mindig általánosak, de ez elemek kapcsolata nemcsak általánost, hanem egyénit is jelenthet. Ezen alapul a történettudomány lehetősége.

Az általános fogalmi elemeken kívül a történettudományban más általános tényezőkre is rámutathatunk anélkül, hogy az individualizáló történettudomány adott jellemzését fel kellene adnunk. Általánosnak kell lennie a történettudományi fogalomalkotásnál a történeti anyag kiválasztását vezető értéknek is. Egyéni, szubjektív értékeltevések a történet közös világát számos egyéni világra tördelnék szét és megszüntetnék a történettudomány tudományjellegét. A történet tudományos ügyből magánügyggyé válnék. A történet tehát csak általános jelentőségű tényeket tartalmazhat. Az általános ezen jelentése azon-



ban csak akkor áll ellentétben a történeti egyéniség elvével, ha az általános szónál arra gondolunk, ami „mindenkivel közös”. Ha ellenben az általánost a „mindenkire nézve általános jelentőségű” értelmében vesszük, amint a történelemben tényleg vennünk kell, az általános érték és a történeti egyéniség közötti minden ellenkezés megszűnik. Az általános érték az, aminek megvalósítása az egyéniségnek szubjektív körén túlmenő, általános jelentőséget kölcsönöz. S az általános érték megvalósításában megnyilatkozó nagyobb képesség emeli ki a történeti egyéniséget a többiek közül. Nem azzal, amiben „mindenkivel közös”, hanem azzal, ami a többi fölé emeli, válik történetivé az egyéniség, de csak akkor, ha a történet nem válik „egyénié”, hanem a „mindenkire nézve általános jelentőségű” értékek megvalósítására irányul.

Általánosnak nevezik azután a történelemben a történeti összefüggést is szemben az egyes tényekkel, melyek abba beletartoznak. Az általános szónak ezen értelme azonban szintén nem ellenkezik a történelemnek mint a különösről szóló tudománynak fogalmával. Sőt, az „általános” összefüggés, melybe valamely történeti esemény, mint meghatározott időben és meghatározott helyen végbement emberi cselekmények komplexuma, beletartozik, az illető történeti esemény egyéniségének meghatározásához egyenesen nélkülözhetetlen. A történettudomány sohasem izolált tényekkel, hanem mindig összefüggő eseményekkel foglalkozik. Ezen összefüggések mint a bennük foglalt részekre vonatkoztatott egészek ugyan általánosaknak *nevezhetők*, lényegében azonban maguk is egyéni jelleműek. A történettudomány tehát itt sem általános fogalmakat nyújt, melyeknek körét az alájuk rendelt, egymással elcserélhető példányok töltik ki, mint a természettudományban, hanem olyan összefüggéseket, melyek épúgy egyéniiek, mint az őket alkotó egyéni mozzanatok, csak hogy sokkal gazdagabb egyéniségek azoknál. Ezért a természettudományi fogalomalkotásnál érvényes szabály, mely szerint a fogalom tartalma és köre egymással fordított arányban változnak, itt ellenkezőjére változik. A tör-

ténelmi fogalmak köre és tartalma egymással egyenes arányban nő, vagy csökken. A fejtegetések eredményét összefoglalva: akik a történeti összefüggéseknek az azokat kitöltő mozzanatok részjellegével szemben általánosnak jellemzett egészminőségében rejlő általánosságára való hivatkozással a történelem tárgyának individuális jellegét tagadják, *quaternio terminorum*-ot követnek el: a természettudományi nemi fogalom és az alája rendelt példány viszonyát tévesztik össze a történelmi egész és rész viszonyával, a közösen használt „általános” szó megtévesztő többértelműségének engedve.

Végül, nincs ellenmondásban a történelem individualizáló eljárásával olyan általánosságok használata sem, amilyeneket benne a csoport, a tömeg s egyéb, hasonló kollektív fogalmak képeznek. A tömegek a történelemben ugyanis, míg a történelem történelem, vagyis meghatározott időben és helyen végbement események ábrázolása marad, mindig egyéni képleteket jelentenek. Történelmi jelentőségűvé pedig a tömeg akkor válik, ha egy történelmi esemény létrejöttét nem kiváló egyesek, hanem azok a sajátosságok szabják meg, amelyek a tömeg minden tagjában, vagy legtöbb tagjában közösek. Az egyes egyén helyére a történelemben ekkor a tömegegyéniség lép. Lehet tehát a történelem tömegek történelme is, azért az individualizáló fogalomalkotás jogosultsága nem változik meg.

A természettudományi és a Rickert előtti filozófiától elhanyagolt, ezért itt némileg bővebben tárgyalt történettudományi megismerés alaptendenciáinak ismeretelméleti megvilágítása után a tudományos megismerés metodológiai formáinak igazolásával kell még foglalkoznunk. Kérdjük: vajjon érvényesek-e az ismeret objektivitásának előbb felmutatott kritériumai az ismereti tárgy metodológiai formálására is? Mi a tárgya azoknak a formáknak, melyekkel a tudományos megismerés az objektív létet átalakítja? Más szóval, mi jogosít fel arra, hogy az „individuális” objektív létből a tudományos megismerés formáló tevékenységével természetet és történetet alkossunk?

A jogalap, nyilván, nem rejtőzhetik az objektív lét-



ben magában, miként azt a realista naivitás véli, hiszen ép az objektív lét átformálásáról, nem lemásolásáról van a tudományos megismerésben szó. Lemásolásnál az igazolási alap az eredeti valóság kell, hogy legyen, míg e valóság átformálásához más mértéket kell keresnünk, hogy eljárásunkat az önkényeskedés, a szubjektív tetszés szerinti bíraskodás vádjától megvédhessük. Csak ha fel tudunk mutatni egy valóságfeletti objektív mértéket, melyhez a valóságot természetű és történetű alakító tudományos megismerés igazodik, akkor tudjuk a metodológiai formák objektivitását igazolni. A problémát más oldalról is megvilágítva: míg az objektív létre szorítkozunk, annak minden részét egyenlően kell értékelnünk, tehát semmit el nem ejthetünk az elfogultság vádja nélkül. A lét adatai között igazságos kiválasztás csak egy létfelüti mérték alapján lehetséges. A bírónak a pereskedő felek felett kell állania!

Mindez újból a transzcendentális idealizmus ismeretelméletére utal, mely a transzcendens kell fogalmában a kívánt létfelüti mértékkel szolgál. Transzcendens norma az, ami követeli tőlünk, hogy a létet természetű és történetű alakítsuk át. Transzcendens követelményeket elismerő kategoriális igenlés rendeli hozzá az objektív valósághoz a követelt metodológiai formákat és teremti a létrejött tudományos ismeret transzcendentális formáit. A metodológiai ismeretformák a konstitutív létformáktól csak annyiban különböznek, hogy míg az objektív lét formáit reális szubjektumok létezése nem érinti, a metodológiai ismeretformák produktumainak megértésénél a létező teoretikus alanytól nem lehet teljesen absztrahálni. Így jut a transzcendens kell ismereti tárgyként való kimutatásával következetesség és egység az ismeret magyarázatába.

Az ismeretelmélet alapfogalmainak jellemzését ezek után röviden befejezhetjük. Az ismeret tárgyát a teoretikus értékelést vezető igazságérték transzcendens jelentésében megjelölve és a reális szubjektum pszichikai aktaiban az igazságértéket ábrázoló tudományt létesítő valóságra rámutatva, még csak annak az ismeretelméleti



tényezőnek a jelentőségét kell jobban kidomborítanunk, mely a lényegében nemlétező, de transzcendens érték és a létező valóság között állva a kettő között kapcsolatot létesít. Az alany igenlési aktusában rejlő kategória immanens jelentésére gondolunk. Míg a transzcendens jelentésű igazság a lét gondjaitól zavartalan ítéletfeletti magasságban trónol és viszont a transzcendens mértékét elvesztő psziché a lét vizein iránytalanul bolyong, tényleges ismeretről nem lehet szó. Tényleges ismeret akkor jön létre, ha a transzcendens érték követelményeivel a lét felé fordul és a létező szubjektum számára normává vált értéket a szubjektum pszichikai aktusaival megragadja. Az igazságérték transzcendens jelentésének az igazságot elismerő reális szubjektum elismerési aktusában visszatükröződő immanens képe, vagy a másik oldalról tekintve a dolgot: a transzcendens értéket elismerő reális szubjektum transzcendens értékre irányultságának immanens jelentése az a *középső birodalom*, melyben a lét és az érték egymástól különböző világa a tényleges ismeret egységében találkozik. Lét és érték mellett tehát *harmadik birodalom* az immanens jelentések világa, mely az első kettő között közvetít. A létfeletti érték és az értéknélküli lét között kapcsolatot az értéket elismerő létező alany elismerési aktusának immanens jelentése képez, midőn a létet az érték követelményei szerint formálja. Az érték és lét dualizmusát áthidaló immanens jelentés fogalma ezért *szintetikus világprincípium*.

Nagy jelentőségénél fogva az immanens jelentés fogalma bővebb tárgyalást is igényel. Az immanens jelentés maga is értékkeplet, mint a transzcendens jelentés, de közelebb van a léthez, mint a transzcendens jelentés. Míg a transzcendens jelentés a pszichikai aktusok felé emelkedik léttől független érvényében, az immanens jelentés bennmarad az aktusokban s azoktól nem függetleníthető teljesen. Az értékkepletek és a létező tárgyak „kész” fogalmaival szemben jellemző az immanens jelentésre fogalmának kész-ületlensége, befejezetlensége. Nem önálló fogalom abban az értelemben, hogy jelentése önmagában is



megállhat, mint az előbbieké, hanem a másik kettőre utal, mint a kettő egymásra irányulásának sajátos jelentése. Ha kész fogalom volna, nem közvetíthetne a másik kettő között, mert magának azokkal való kapcsolata is egy közvetítőt követelne. Befejezetlenségében, kiegészülésre utaltságában rejlik összefogó jelentősége. Ebből következik, hogy az immanens jelentés „fogalma” voltaképpen egy teljesen végig nem gondolt fogalomalkotás eredménye, egy „félgyártmány”. Ha ítéleteinket *végre*-hajtjuk, a végrehajtott ítélet által nyert fogalom vagy létfogalom, vagy értékfogalom. Aki az immanens jelentés fogalmára akar jutni, annak nem szabad az ítéletet végrehajtania, hanem csak a végrehajtandó ítélet értelmére kell gondolnia. Szemei előtt a célpontul kitűzött értéknek és az arra irányuló pszichikai szubjektumnak kell *lebegnie*, midőn a létező szubjektum értékre irányulása értelmében lét és érték még elválás nélkül *együtt vannak*. A világegység itt kerekesendő. A végrehajtott ítélet szétvágja e gordiusi csomót s a lét és az érték dualisztikus világába vezet. Mindebből nyilvánvaló, hogy a világegység princípiuma nem az ítéletek végrehajtása után, hanem az ítéletek végrehajtása előtt található az immanens jelentések birodalmában. Az immanens jelentések birodalma ebből a szempontból nem harmadik, hanem első birodalom, mely a megismerés másik két tárgyát, a valóságot és az értéket megelőzi. Harmadik birodalomnak csak azért nevezhető, mert jelentése a másik kettő feltételezése, tehát előrebocsátása nélkül érthetetlen. Míg a metafizika a világegység problémáját egy ismeretentűli régióba helyezi, Rickert az ismeretek előtt, az immanens jelentések birodalmában találja s értelmezését a profizikára bízta. A profizika, minthogy azal foglalkozik, ami fogalma szerint a legelső, esetleg protofizikává alakítható.

A szintetikus világprincípium fogalma egy másik problémára is rávezet. A transzcendens normát követve a léthez hozzárendeljük a megismerés formáit, de a hozzárendelés kategoriális funkciójának immanens értelme, melyben az érték és lét ezen kapcsolata megnyilatkozik,



mit sem mond arról, hogy azok a formák *tényleg áthatják-e* a létező valóságot. Mi, teoretikus emberek *intellektuális lelkiismeretünk* szavára hallgatva a transzcendens norma szerint cselekedünk, hogy azonban a transzcendens norma követése a létező valóságban azzal az eredménnyel jár, amit a norma elismerésétől teoretice várunk, arra semmi teoretikus garanciánk nincsen. Az igazság hatalmának, az érték hatékonyságának ezen kérdése, mely a hatékony létezőt a nemlétező értéktől elválasztó teoretikus gondolkodásban megoldhatatlan, a hit problémája és egy létfeletti létre, egy metafizikai *értékrealításra* utal. De ez már a tudományos megismerés *határa*.

Ismeretelméleti fejtegetéseink végére érve az elért eredményeket mérjük össze az ismeretelmélet kezdetén állított feladatokkal. Kérdjük: sikerült-e olyan ismeretfogalmat alkotnunk, mely eleget tesz a *világismerés* követelményeinek? Tudunk-e úgy megismerni, hogy megismerésünk ne vezessen a világegész elobjektívizálására, hanem a nélkülözhetetlen szubjektív világtényezők szubjektív jellegét érintetlenül hagyja? A nyert ismeretfogalom szerkezetében van-e hely világunk irracionális faktorainak érvényesülésére is, azaz nem válik-e minden racionálissá, ami az ismeret lényegképen racionális formáiban megjelenik? A kérdések a szabad szubjektum, tehát az akaratszabadság, továbbá az *irrationale* ismeretelméleti problémáira utalnak, hogy azok megvilágítására készítette az elért eredmények használhatóságát illusztrálják és kiegészítsék.

Az akaratszabadság problémájának ezen felvetése, látni fogjuk, nem felesleges és nem önkényes dolog. A rá való kiterjeszkedést az ismeretelmélet területének elhagyása előtt nemcsak az indokolja, hogy e probléma nehézségei csak ismeretelméleti megfontolások segítségével háríthatók el, hanem benne az ismeretelméleti problematika szerves alkotórészét kell látnunk, mely az igenlő én bevezetett fogalmában rejlik és így tekintetbe nem vétele a transzcendentális idealizmus ismeretelméleti jelentőségének teljes felismerését akadályozná.

Ismeretelméleti fejtegetéseink a megismerést érté-



kelő állásfoglalásnak mutatják, értékelési funkciónak igazolják. A megismerésnek mint értékelésnek fogalmából pedig nemcsak objektív értékek felvételének szükségessége következik, melyek az értékelés objektivitását megalapozzák, hanem *szabadon* értékelő szubjektumok elismerése is, melyek az objektív értékekkel szemben állást foglaljanak. A szubjektum szabadsága nélkül nincs állásfoglalás, hanem csak kényszerű megállapodás. A negatív próbát teljesen megcsinálva: Ha az „értékelő” szubjektum nem szabad, hanem az októrvény uralma alatt áll, „állásfoglalása” époly szükségszerű produktum, mint egy gépezet működése. Az ismeret ebben az esetben nem az igazság és a nem-igazság között szabadon választó szubjektum döntő elhatározása, hanem az októrvény által meghatározott alany kényszerű lépése. Nem kelt-e azonban jogosan gyanút az ismeret igazságértéke felől az a feltevés, hogy a megismerő alany a megismerésben kényszer hatása alatt cselekszik? Hogy nem foglalhat szabadon állást a különböző lehetőségek között egy transzcendens norma szelíd szavára hallgatózva, hanem oda megy, ahova az okok nyers ereje löki? Egyáltalában van-e értelme ilyen körülmények között annak, hogy ugyanazon tárgyra vonatkozó egymással ellenkező vélemények közül bármelyiket is a többinél többretartsunk, az igazság értékjelzőjével kitüntessünk? Amikor minden „állásfoglalás” egyaránt szükségképi produktum, tehát ugyanazon síkban fekszik, ilyen értékkülönbségek konstatálásának nincs értelme. Eredmény: értékelésről, ennél fogva megismerésről is jogosan csak szabad szubjektum felvétele mellett beszélhetünk.

Ha a szubjektum szabadsága eképen minden ismeret immanens értelméhez hozzátartozik, az ismeretelméletnek gondoskodnia kell a szubjektum szabadságának biztosításáról és igazolásáról. Amit az előbb elutasíthatatlan követelménynek ismertünk fel, most ismeretelméleti lehetőséget kell feltárnunk. A transzcendentális idealizmus ennek a követelménynek is megfelel, midőn a kauzalitást a megismerő szubjektum kategóriájának mutatja ki, mellyel az egy transzcendens követelmény alapján a létező dolgokat



okozatos összefüggésbe állítja. A transzcendens követelmény azt követeli, hogy minden létező objektumot a kauzalitás formája alá rendeljünk, az objektumlét területén ennél fogva az oktörvény alól nem lehet kivétel. De az objektumlét kauzális determináltsága nem ellenkezik az értékelő szubjektum szabadságának értelmével. Ha a dolgok okozatos meghatározottsága ugyanis a szabadon állást foglaló szubjektum értékelésének következménye, szabadság és okozatosság úgy viszonylanak egymáshoz, mint alap és következmény. Hogy állhatna a következmény ellenmondásban a maga alapjával? A szabadság mint a szubjektum *oktörvénytől való* mentessége ezzel biztosítva van.

A *valamitől való szabadság* negatív fogalma mellett van azonban a szabadság problémájának egy pozitív oldala is, a *valamire való szabadság* problémája, mely az előbbire támaszkodva egyúttal azt ki is egészíti. A valamitől való szabadság tudniillik önmagában véve elégtelen. Az oktörvénytől szabad szubjektum magában véve üres és üressége a legkülönbözőbb tartalmakkal tölthető ki. Pozitív értelemben szabadnak a kauzalitás kényszerétől mentes szubjektum már most csak akkor nevezhető, ha objektív értékeket magukért az értékekért értékel és tartalmát azok szabad elismeréséből nyeri; míg szubjektív, pld. hedonikus értékek negatív értelemben szabad értékelése pozitíve azok rabszolgájává tesz. Nyilvánvaló tehát, hogy a teoretikus szubjektum két szempontból is szabad. Szabad azért, mert az okozatosság az ő megismerő állásfoglalásának eredménye és nem előzménye. És szabad akkor, midőn állásfoglalását minden más érdek kizárásával egyedül az igazság teoretikus értéke határozza meg. Az ismeret világa ennél fogva az igazságot magáért az igazságért szabadon értékelő szubjektum fogalmára vezet és azon nyugszik. Csak arra kell ügyelnünk, hogy a szabadság ezen fogalmát ne reális szubjektumokra, hanem a reális szubjektumok igazságot értékelő aktusainak immanens igénylési értelmére vonatkoztassuk. A szabadság problémája a „harmadik birodalomra” utal és profizikailag értelme-



zendő. Ezzel együtt az immanens jelentésben rejlő szintetikus világprincípium a szabadon értékelő személyiség jelentéseül lepleződik le.

Utóljára felelnünk kell a másik kérdésre is, mely az irracionális világtényezők irracionálisának az ismeretben való megőrzésére irányul. Ismeretelméletünk itt is eleget tesz az univerzalitás követelményének. Ahogy a világképnek a szabad szubjektum önálló jelentése megsemmisítésével járó elszegényítését megakadályozza, nem egyezik bele az *irracionális* elracionalizálását sürgető egyoldalú követelményekbe sem. Kategóriái transzcendens normákat követve az irracionálishoz racionális formákat rendelnek hozzá, midőn az irracionálist ismereti tárgyá teszik, de a racionális funkciók fényében az irracionális mint irracionális jelentés tűnik elő. A racionális kategóriák *megvilágítják* az irracionálist, de nem hatják át, nem racionalizálják el. A teoretikus érték racionális funkcióinak *racionalizáló hatékonysága* az ismeretelméletben jogosulatlan fogalomnak minősítették. Az ismeret és a világ hasonlóságán, tehát a világ racionalizálhatóságán és racionalizáltságán felépülő racionalizmus ismeretelméletével szemben a világ irracionális tényezőinek sajátos jelentőségét érvényesítő kritikai idealizmus ezzel újból igazolja a maga fölényét.

Világunk nemcsak racionális jellegű teoretikus értékekből, hanem irracionális jellegű ateoretikus értékekből is áll. Más szóval: az érték jelentése nem merül ki a teoretikus értékben, hanem annál sokkal gazdagabb tartalmú. Az ismeretelmélet tehát nem maga „az” értékelmélet, hanem annak csak egy része. A tudományos filozófiához alapot vet, azonban a filozófia részére az alapvetésnél nem is jelent többet. A teoretikus értéket feltáró ismeretelmélet az értékvilágot a maga teljességében megvilágító értékelméletre utal. A tudományos filozófia felépítése az értékelmélet eredményeivel válik teljessé.



## III. FEJEZET.

Az érték lényege és az értékek rendszere.<sup>27</sup>

Míg az ismeretelmélet a teoretikus értéket és a megvalósítására irányuló alanyi állásfoglalást más értékektől elkülönítve, magában véve tárja fel, az értékelmélet a teoretikus értéket a többi érték között vizsgálja, tehát nemcsak a teoretikus értékkel, hanem minden értékkel foglalkozik. Tárgya az érték általános fogalmának, továbbá a különböző értékfajoknak meghatározása és az értékek rendszerének megvilágítása.

Hogy az értékelmélet előbb kitűzött célját elérhesse, segítségül kell vennie úgy az ismeretelmélet eredményeit, mint a filozófia fogalmának meghatározásánál nélkülözhetetlennek bizonyult előfeltételeket. Amiből világos, hogy az értékelméleti fejtegetéseknek az ismeretelméleti fejtegetések után kell következniök.

Az értékelméletnek szüksége van az ismeretelméletre, mert csak az ismeretelmélettől tudja meg, hogy melyik azon kategória, amely alá a világ nem-értékjellegű részei sorozandók. Ennek ismerete nélkül az értékelméletet veszély fenyegeti, hogy az érték fogalmának meghatározásánál téves vágányokra jut, vagyis az értékek olyan sajátosságokat tulajdonít, amelyek annak lényegével ellenkeznek. Nyíltan szólva: az értékelmélet az érték fogalmának ontologisztikus-metafizikai félremagyarázásától csak úgy óvhatja meg magát, ha tisztában van a valóságprobléma ismeretelméleti jelentőségével.

De nemcsak az ismeretelméletre van az értékelmélet ráutalva, hanem a filozófia fogalmát megalapozó dialektikára is. Nélküle csak különböző értékek rendezetlen egymásmellettiségével bírnánk, nem pedig az értékek rend-

<sup>27</sup> Rickert idevonatkozó publikációi közül a következőket emeljük ki: *Vom System der Werte.* (Logos. Band IV.); *Über logische und ethische Geltung.* (Kantstudien. Band XIX.); legfőképp azonban „*System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* (1921).” — Magyarul: lásd Varga Sándor előbb idézett munkáját.



*szerével.* Pozitív fogalmazásban ez azt jelenti, hogy a filozófia fogalmának és céljának természetét feltáró dialektika vezet azoknak az alapfogalmaknak ismeretéhez, amelyek segítségével az értékek rendszerének vázlata megállapítható. Valóság és érték, tartalom és forma, rész és egész, befejezetlen és tökéletes ezek az alapfogalmak, melyekre az értékek rendszerének megalkotásánál támaszkodnunk kell.

Az érték fogalmának definíciójához legbiztosabban kerülő úton juthatunk, ha az érték jelentését mindattól elhatároljuk, ami nem-érték. Első kérdésünk ezért így hangzik: *mi nem az érték?* Mit kell távoltartanunk az érték foglaltól? A felelet a filozófia fogalmának általános fejtegetéseiből kölcsönöz, midőn a világegésznek a valóság és az érték östényezőin felépülő dualisztikus szerkezetéből indul ki. Minden, ami van, vagy realitás, vagy érték. Ezért az értéket úgy találjuk meg, ha a realitást tagadjuk. Nem mintha a negáció magában véve képes volna valami pozitívet teremteni, amint azt a hegeli dialektika elhítni próbálja, de mert egy már feltételezett alternatíva egyik tagjának tagadása rávezet a másik megtalálására. A realitás tagadása, kikapcsolása eként hozzá kell, hogy vezessen az érték tiszta jelentéséhez. Mintegy zárójelben megjegyzendő, hogy képezhető a valóságnak oly fogalma is, mely mindent magában foglal, ami valami módon *van*: realitást is, értéket is, tehát a világdualizmust magában feloldja. E mindent magában foglaló valóságfogalom tagadása természetesen nem az érték fogalmához, hanem a semmi fogalmához, azaz semmihez sem vezet. De ez a világgal azonosuló valóságfogalom az ismeret tárgyát képező világban használhatatlan. Nem ismereti kategória, hanem csak gondolkodási kategória, mely a maga határozatlan általánosságában az ismeret tárgyát közelebről meghatározni nem képes. Hogy valami *van*, ebben az értelemben csak annyit jelent, hogy valami gondolható. E gondolható valami minden közelebbi meghatározása azonban már túl vezet a valóságnak mint gondolkodási kategóriának határozatlan általánosságán a létező reali-



tások és a nemlétező értékek által meghatározott ismereti világba. A valóságnak ezen legáltalánosabb fogalmát ezért nyugodtan félretehetjük. Az érték és a valóság fogalom-pár használatánál vagy az érzéki egzisztenciára (reális létezőre), vagy a nemérzéki egzisztenciára (ideális létezőre) kell gondolnunk és az érték jelentését a valóságnak ezen jelentéseitől kell elhatárolnunk.<sup>28</sup>

Hogy az érték nem valóság, ezek után azt jelenti, hogy az érték nem tartozik például az érzéki létezők azon csoportjába, amelyet számunkra a fizikai lét fogalma jelent. A térben és időben kiterjedt és folytonosan változó fizikai tárgyakkal szemben az érték mint térnélküli és időnélküli állandóság jelentkezik. Ezen sajátossága különbözteti meg az értéket a hozzá hasonlóan térbeli kiterjedés nélkül való, de időben megnyilatkozó és folyton változó pszichikai létől is. Végül, nem szabad az értéket oly ideális egzisztenciával sem azonosítanunk, amilyennel például a matematikai tárgyakat, számokat stb. szokták jellemezni. A matematikai faktorok ugyanis magukban véve nem érvényesek, hanem csak az őket tartalmazó ítéleti jelentések azok, míg az értékekre épen érvényük jellemző. Az érték nem létezik, hanem lényege érvényében rejlik.

Az értékfogalmak létfogalmaktól való elválasztásának kritériumára a negáció vezet rá. Létezők tagadása mindig csak a semmire vezet, míg értékek tagadása egy fogalom-párt eredményez: a semminek és a negatív értéknek fogalmait. Legáltalánosabb értelemben véve az érték fogalma mint a pozitív és negatív értéket egyaránt magában foglaló ellentétfelettlenség fogható fel. A negáció értékfeltalálási képessége pedig azzal magyarázható, hogy maga is értékelési aktus s mint ilyen rávezet az érték felismerésére.

A különböző értékfajok keresésénél a filozófia a történelemre van ráutalva. A történelem mint az értékeket

<sup>28</sup> A valóságnak mint gondolkodási formának, valamint az ismeret öskategóriáit képező különböző létformáknak részletes jellemzése található Rickert „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie” c. már idézett művében.



megvalósító kulturális processzus ábrázolása tanít meg arra, hogy mi az, ami az emberiség életében objektív érvényre igényt tart és így a filozófia tárgya lehet. A történelem ennél fogva a filozófiának alapvető segédtudománya. Mindenesetre közelebb áll hozzá, mint a természettudományok; amit pld. az újkor filozófiájában legszembeötlőbben *Hegel* filozófiája tanusít. A filozófia történelmi orientálódásának szükségessége azonban nem szabad hogy a filozófia elhisztorizálódására vezessen. A filozófiai eszmék érvénye és jelentése független a történelmi fejlődéstől, tehát történelmi módszerrel soha teljesen meg nem oldható problémát képez. A filozófia tárgyát képező értékeszméknek a történelmi processzusban való teljes feloldása azok lényegét hamisítja meg és egyúttal mint egyoldalú hisztorizmus ellenkezik a filozófia univerzalizmusával. Bármily érdemei legyenek tehát a hisztorizmusnak a történelem magyarázatában, mint filozófiai nézőpont elégtelen. A történelmi fejlődés csak az értékek *megvalósulására* szól, nem pedig azok objektív érvényére és jelentésére. A történelem ezért a filozófiának csak annyit jelent, hogy rámutat a tartalmát képező kulturális fejlődésben megvalósult értékekre, azok objektív érvényének és lényegének magyarázata azonban számára már határkérdés, mely a filozófiára utalja. A történelem a filozófia számára csak tapasztalati bázis, melynek segítségével tudatossá tehetjük, hogy mi lehet filozófiai vizsgálódások tárgya. A filozófia a történetben megvalósult kultúrjavak „történetfeletti” jelentését és a különböző „történetfeletti” értékek rendszerének összefüggéseit kutatja. Ebben rejlik a történelem és a filozófia helyesen felfogott viszonya.

Az értékek vizsgálatánál úgy az individuális szubjektív, mint az általános szubjektív értékektől eltekinthetünk, minthogy azok objektív érvénnyel nem rendelkeznek. Értékjellegük tagadhatatlan, az az adott értékminősítési kritérium alapján könnyen kimutatható. Az individuális szubjektív érték, pld. a hedonikus érték, szintén érték arra a szubjektumra nézve, aki a gyönyört átéli. Sőt, vigyáznunk kell arra, hogy itt is, mint minden értéknél, különbséget

tegyünk a nemlétező értékjelentés és annak létező, érzéki hordozója között. A gyönyör értéke is tehát nemlétező, mondhatnók intelligibilis jelentés gyanánt fogható fel, mely mint ilyen megkülönböztetendő a gyönyör érzéki alapjától. S ugyanez áll az általános szubjektív értékekről, amelyek a minden létező szubjektumra érvényes értékek csoportját alkotják. Mindkét értékfajra azonban jellemző, hogy létező szubjektumoktól függenek s azok kikapcsolásával érvényességük eltűnik. Ezért az objektív értékekkel szemben a szubjektív értékek csak látszatértékek.

A szubjektív értékekkel ellentétben a filozófiai kutatás érdemleges tárgyát képező értékek, amelyek a történet által feltárt kultúrjavakban többé-kevésbé teljes megvalósultságban mutatkoznak, mindig az objektív érvény igényével lépnek fel, ha a létező szubjektumok összességétől objektív érvényességükben ténylegesen nem is értékeltetnek. Jelentésükhöz a létező szubjektumok változásaitól független, objektív érvény gondolata szükségkép hozzátartozik. A filozófia legsajátosabb feladata ezen értékek lényegének feltárása és érvényének igazolása, miután a valóság a maga teljességében ténylegesen, vagy legalább elvileg, a szaktudományok feladatkörébe utaltatott át.

Az objektum és szubjektum világfogalompárnak megfelelőleg az objektív érvénnyel bíró értékek, amelyeket a létezőktől függő, szubjektív értékektől való élesebb megkülönböztetés végett léttől független érvényükben abszolút értékeknek is nevezhetünk, két csoportba oszthatók. Az egyik csoportba tartoznak azok az értékek, amelyek mindig tárgyakon jelentkeznek, azaz megvalósulásukban tárgyi kultúrjavakat alkotnak. A másik csoport értékeit a személyi kultúrjavak képviselik, melyeknél az érték személyekben nyilatkozik és valósul meg.

A tárgyi javakat, amilyenek például a tudomány és a művészet, az jellemzi, hogy köztük és az őket megvalósító alany között mindig bizonyos távolság áll fenn, mely értéket és értékelőt egymástól elválaszt és szembeállít. A tárgyiasság (*Gegenständlichkeit*) ép az alannal való



ezen szembeállításban mutatkozik. A tárgyi javak ezen természete abból magyarázható, hogy az az értékforma, amely által az értékelő alany valamely tartalmat tárgygyá formál, a tartalmat nem hatja át, nem rántja be az alanyba, hanem mint egy edény körülfogja és eredeti sajátosságában megőrzi. A tárgyi javakat, ill. az azokon tapadó értékeket értékelő szubjektum értékelő magatartása ezért kontemplációként jellemzendő. Míg egy aktív én, mely az alany és a tárgy közötti távolságot nem őrzi meg, hanem a tárgyat az alanyba bevonni, bekebelezni törekszik, tárgyiasságra képtelen, a kontempláció tárgyakat teremti, midőn a tartalmakat formák hozzárendelésével szembeállításukban megrögzíti és a tárgygyá rögzített tartalmaktól minden más formáló alanyi tevékenységet távoltart, hogy sajátosságaikat változtatás nélkül szemlélhesse. A kontemplációban más szóval az alany bölcsen mérsékli magát, hogy tárgyat bírasson, határt vet tevékenységének, hogy műve objektív jelentőségét ne veszélyeztesse. Hangsúlyozandó azonban, amit pld. az ismeretelméletben a teoretikus értéket megvalósító szubjektumnál már meg is tettünk, hogy a kontempláció nem jelent teljes passzivitást. A kontemplatív én szintén értékekkel szemben állást foglaló, tehát aktív én. Csakhogy míg ez aktivitás az én benső síkjában játszódik le és a tárgy határainál megáll, az aktív én aktivitása tárgyának a saját formáival való teljes áthatására irányul. Különben, hogy a kontempláció mennyire nem teljes passzivitás, mennyire nem „abszolút nyugalom”, annak tanusítására elegendő bárki tapasztalására hivatkoznunk, aki részt vesz a kontemplatív élet javainak megalkotásában. Abszolút nyugalom a kultúrát létesítő, értékelő alany életében époly értelmetlen volna, mint a halál. A kontempláció a szemlélődő alany aktivitása, amint az például a megismerésben, vagy a művészi felfogásban megnyilatkozik. — A kontemplatív élet értékeinek és az azokat ábrázoló javaknak ezen általános, formális jellemzésénél a tárgyiasság és az azt lehetővé tevő, „körülvevő” formák kontemplatív funkciójának vázlatát még csak egy irányban szükséges kiegészítenünk. Gondolnunk



kell tudniillik arra, hogy midőn a kontemplatív élet értékeit értékelő szubjektum az adott tartalmakat formákkal körülvéshi és ezáltal tárgygyá teszi, olyan javakat alkot, amelyek a maguk jelentésében önmagukban állóknak gondolhatók, sőt gondolandók. Ez azt jelenti, hogy a kontemplatív élet javainak jelentéséhez nem tartozik szükségképpen hozzá személyek közösségének bármilyen fogalma is, más szóval, hogy a kontemplatív élet javai aszociális jellegűek. Nem mintha e javak keletkezésének és megjelenésének nem lennének szociális feltételei és következményei, de a javak objektív jelentése attól teljesen függetlennek tekintendő.

A kontemplatív élet javaitól és az azokat megalapozó értékektől eltérőleg az aktív élet kultúráját elsősorban azal jellemezhetjük, hogy értékei nem tárgyakon, hanem személyeken jelentkeznek. A személy itt nemcsak értékmegvalósító, de egyúttal értékhordozó is. Az aktív élet területén ennélfogva nem lehet meg az a távolság a szubjektum és az értékobjektum között, mint a kontemplatív élet területén. Az értékelő szubjektum itt mintegy kilép önmagából, formáival teljesen áthatja tárgyát és ezáltal annyira magáévá teszi, hogy egyesül vele. Az aktív élet központi fogalma az értékeket megvalósító és hordozó személy. Az aktív élet értékei személyi értékek. A „személyi” jellemző fogalma magában foglalja a „szociális” jellemző jelentését is. A személy mindig közösségben él; anélkül gondolhatatlan. Egyedül álló én egyetlenségét állítani: *contradictio in adiecto*, amint azt már az ismeretelméletben láttuk. Az individualizmus hangoztatásának is csak egy közösségre vonatkoztatva van értelme, melytől az individualista bizonyos szempontból szabadulni törekszik. Az antiszociális maga is szociális fogalom. Az aktív élet értékeinek és javainak jelentését tehát valamely szocietasnak, személyek közösségének fogalmától semmikép sem lehet elválasztani. Az aktív élet kultúrjavit lényegében véve csak személyek közössége hordozhatja. Az aktív élet értékei nemcsak személyi, hanem szociális értékek is.

A kontemplatív és az aktív élet fenti szembeállítását



még egy másik körülmény is indokolja. Míg a kontemplációban a különböző tartalmakat a maga formáival körülvevő alany a tartalmaknak különben áttekinthetetlen különféleségét egységesítve rendezi, az aktív élet formáló munkája minden tartalmat a maga különös sajátosságában érvényesít. Más szóval, a kontempláció monisztikus tendenciával jár együtt, amelynek határt csak a heterotetikus gondolkodás törvénye által kijelölt dualizmus szab. Az aktív élet kultúrájában viszont minden személy a maga egyéni különösségében válik jelentőssé értékmegvalósító tevékenységében, tehát itt pluralisztikus tendencia uralodik.

Az eredményeket összefoglalva: „Az egyik oldalon vannak az *aszociális tárgyak*, melyekkel szemben a szubjektum a *kontempláció monisztikus* tendenciáját mutatja, amennyiben a tartalmakat formákkal *körülveszi*. A másik oldalon vannak a *szociális személyek*, kik *pluralisztikus* tendenciával jelentésteljesen cselekednek, amennyiben saját *aktivitásukat* formákkal *áthatják*.“

A kontemplatív és az aktív élet értékeinek és javainak általános formális jellemzése után azoknak a történeti kultúra anyagából vett példák által való illusztrálását kíséreljük meg. A kontemplatív élet javai a *tudomány*, a *művészet* és a *mindenegység* (világtitok); a bennük jelentkező értékek az *igazság*, a *szépség* és a *személytelen szentség*, amelyek az *ítélés*, a *szemlélés* és a *világtól elfordulás* (istenülés) alanyi magatartásaiban valósíthatók meg. Az első értékfaj a *logika tárgya*, a második az *esztétikáé*, a harmadik a *misztikáé*.

A tudomány javát konstituáló igazság teoretikus értékét az ismeretelméletben már elemeztük. Itt a tudományt abból a szempontból tesszük vizsgálat tárgyává, hogy helyét és jelentőségét a többi kultúrjav között megállapítsuk. A tudományra egy kettős dualizmus jellemző: a forma és a tartalom, továbbá a szubjektum és az objektum dualizmusa. A teoretikus értékből folyó követelmény alapján a megismerendő tartalmakat azokkal a formákkal vesszük körül, amelyek az említett követelmény értelmé-

ben a tartalmakhoz hozzátartoznak. Ez összetartozóság pedig nemcsak kapcsolatot, hanem megkülönböztetést is jelent. Hiszen csak különböző dolgok tartozhatnak össze. E dualizmus tehát a tudomány lényegéhez tartozik. Jellemző azután a tudományra a másik dualizmus is: a szubjektum és az objektum dualizmusa. A tudomány tárgyiaságát vesztené el, ha nem maradna meg a megismerő szubjektumra vonatkoztatott objektumnak, hanem teljesen a szubjektumban oldódna fel. Az utóbbi dualizmus megszüntetése különben az előbbit is megszüntetné, amely szintén ezen alapszik. A dualizmusok eltüntetése, ha egyáltalában lehetséges, minden tudományos kontemplációt lehetetlenné tenne és a tudomány ismeretei helyére egy minden különbséget elnyelő, misztikus „egységet” állítana. Más kultúrjavarokkal szemben a tudomány jellemzőjéül ennélfogva ép e kettős dualizmust kell kiemelnünk.

Hogy áll a helyzet a művészet javánál? A művészetnél már nem kettős, hanem csak egyszeres dualizmus konstataálható, mint amely a művészetre nézve lényegében jellemző. A művészetnél szintén különbséget teszünk forma és tartalom között, de e megkülönböztetés csak a művészetre irányuló teoretikus reflexió eredménye, mely a művészet lényegét nem érinti. A formát a tartalomtól elválasztó teoretikus reflexiónak a művészetfilozófia terén az a végeredménye, hogy forma és tartalom a műalkotásban nem állanak az összetartozóságnak, tehát a szétválasztottságnak abban a viszonyában, mint tudományos javaknál, hanem egyszerűen egymásban vannak. Az egyszerű egymásbaniség viszonyában pedig a forma és a tartalom egymástól való távolsága, szétválasztottsága hiányzik. Ami már most a másik dualizmust, a szubjektum és az objektum egymástól való elválasztottságát illeti, arra nézve meg kell állapítanunk, hogy az a művészetre is érvényes. Vannak ugyan, kik ezt a dualizmust is eldisputálják és az esztétikai szemlélés lényegéül ép a szubjektumnak az esztétikai objektummal való azonosulását állítják. Bármennyire tetszetős legyen is azonban egyesek szemében az esztétikai tárggyal való azonosulás gondolata, azt mint a mű-



alkotást létesítő és felfogó esztétikai kontempláció lényegével ellenkezőt el kell utasítanunk. A művészet tárgyi jellege, mely az esztétikai szubjektumtól megfelelő távolságtartást követel, a szubjektum és objektum egybeolvadását mindig megakadályozza.

Van azután a történeti kultúrának oly megnyilatkozása is, mely a panteizmus mindenegységének misztikus gondolatában nemcsak a forma és a tartalom, hanem a szubjektum és az objektum dualizmusát is megtagadja és mégis a kontemplatív élet javai közé kívánczik, minthogy a benne jelentkező személytelen szentség értéke a világ tárgyi fogalmára vonatkozik. A misztikának ez az alakja, mely a személytelen szentség fogalmát tisztán érvényesítené, a kultúra történeti anyagában ugyan nem fordul elő, hanem csak a személyes szentség értékvonatkozásaival összefonódva. Midőn azonban a különböző értékelési tendenciák alapfogalmainak kidolgozásáról van szó, ez értékfajnak mint egy sajátos értékelési tendencia végső iránypontjának körülhatárolása nemcsak jogosult, de nélkülözhetetlen is.

Az aktív élet javai: a szabad személyek közössége, a szeretetközösség és a kegyesek világa, melyeket az erkölcsiség, a boldogság és a személyes szentség értékei konstituálnak. Az értékelő szubjektum velük szemben való magatartása mint autonóm cselekvés, vonzódás (odaadás) és kegyesség jellemezhető. Az erkölcsiség az etika problémája, a boldogság az erotika tárgya, míg a személyes szentség a vallásfilozófia területére tartozik. Ezeket kell most az előbbiekhöz hasonlóan röviden szemügyre vennünk.

1) Az erkölcsi érték mindig személyen jelentkezik, személyben valósul meg. Tárgyak nem lehetnek erkölcsösek, csak személyek. Ha bizonyos tárgyi eredményeket erkölcsi eredményeknek is nevezünk, az erkölcsi jelzőt ez esetben átvitt értelemben használjuk: az eredményt létesítő személyről átvisszük a létesült eredményt képező tárgyra. Nem a művek teszik az embert erkölcsössé, hanem az ember teszi a műveket erkölcsivé. Lehetnek kiváló alkotások anélkül, hogy erkölcsi alkotásoknak minősíthet-



nők őket, minthogy nem erkölcsi indítékból fakadnak. S viszont lehetnek külső eredménnyel nem jutalmazott erkölcsi állásfoglalások anélkül, hogy a siker hiánya az erkölcsi cselekedet erkölcsi jelentőségét legkevésbé is érintené. Az erkölcsi jav forrása az erkölcsi személy. — Milyennek kell a cselekvő személynek lennie, hogy pozitív értelemben erkölcsi személynek nevezhessük? Mikor valósítja meg a cselekvő szubjektum az erkölcsi értékobjektumot? — hangzik a következő kérdés. Felelet: erkölcsi én a szabad én, ki külső kényszertől menten (negatív szabadság) valamely objektív értéket magáért annak az érvényéért fogad el és munkál (pozitív szabadság).

Az erkölcsi személy adott meghatározását egyesek kifogásolják azért, mert az erkölcsi személy lényeges jellemzőjeül értékelt szabadsággal az erkölcsi személynek objektív értéknormák alá rendelését összeegyeztethetetlennek vélik. E kifogás hangoztatói azonban két dolgot nem vesznek tekintetbe. Egyfelől azt, hogy a negatív értelemben szabad szubjektumnak minden objektív értéknormától való függetlenítése nemcsak anarchiára, de az üres szubjektum célkereséséből kifolyólag annak más tények, szeszélyek és szenvedélyek uralma alá kerülésére vezet. Másfelől azt, hogy midőn az én valamely értéket pusztán annak érvényéért szabadon elismer és elismerésében megvalósít, tulajdonképp nem egy külső törvény kényszerítő parancsának engedelmeskedik, hanem szabad elhatározásával maga ad magának törvényt. Nem törvénytelenkedés, vagy éppen törvénytelenkedés, hanem öntörvényűség, autonómia az erkölcsiség formája. Ezt a formát kell a szabad személynek magáévá tennie, hogy méltó legyen az erkölcsi személy névre. S az erkölcsiség által megkövetelt ezen önszabályozás nem jelenthet szubjektív önkényeskedést, amint azt más aggodalmaskodók hirdetik, mert azt már az erkölcsi személy kötelességtudatát meghatározó értékek objektív jelentése kizárja. Megjegyzendő, hogy az erkölcsi kultúra területén a formának a tartalomtól való elválasztása épúgy csak a teoretikus reflexió eredményeül tekinthető, mint az esztétikai jelentéseknél. Az erkölcsi ér-



tékformáknak át kell hatniok a szubjektív tartalmakat, hogy erkölcsi értékformák lehessenek, tehát nem választathatók el azoktól, míg kizárólag az erkölcsiség területén vagyunk. Sőt, a forma és a tartalom az erkölcsi jav jelen-tését képező egymást-áthatottságukban annyira eggyé válnak, hogy egységük az esztétikai jelentésekre jellemző forma és tartalom egyszerű egymásbanlevőségének viszonyát is kizárja. Az akarat maga szabad! Az erkölcsiség megismerése azonban a forma és a tartalom megkülönböztetéséről nem mondhat le, ha az erkölcsi kultúra jelentésének teoretikus megvilágítását megoldhatatlan problémaként félretenni nem akarja.

Az objektív értékeket pusztán azok érvényéért szabadon értékelő autonóm személy erkölcsi fogalma *más* szempontból kifogásolható. Az erkölcsiség lényeges jegyeit ugyan magában foglalja, de túlságosan általános ahhoz, hogy az erkölcsi érték területét a többi értékterületről vele elhatárolhassuk. Az autonóm személy tudniillik nemcsak a szorosabb értelemben vett erkölcsi értékelésnél, hanem általában véve minden értékelésnél szerepet játszik, amint azt pld. a teoretikus értékelésnél részletesebben ki is mutattuk. Ha tehát az erkölcsiségben megjelölt értékkel egy külön értékterületet akarunk a többitől elhatárolni, az autonóm személy nyert fogalmának körét tartalmának bővítésével szűkítenünk kell. Ez a tartalmi kibővülés a szociális fogalmának segítségével érhető el. A személy, tehát az erkölcsi személy is, mindig egy közösségnek a tagja és szorosabb értelemben véve erkölcsi tevékenységet ép akkor fejt ki, ha tevékenysége e közösségre vonatkozik, vagyis szociális jellegű. A közösségnek, melyben él, szokásai, „erkölcsei” hatnak rá és erkölcsi tevékenysége ott kezdődik és abban nyilatkozik meg, mikor ezen „erkölcsökkel” szemben tudatosan állást foglal, magáévá téve, esetleg elvetve azokat. S kétszeresen erkölcsi-vé válik a cselekedete akkor, ha annak célja egyenesen erkölcsi akarat létrehozása, vagyis ha az erkölcsi személy cselekedete más erkölcsi személyek erkölcsi személlyé nevelésére irányul. Nyilvánvaló tehát, hogy az autonóm sze-



mély fogalmát a „szociális” fogalma határozza speciálisan erkölcsivé. Az erkölcsiség értékének hordozója szabad személyek közössége.

Az aktív élet értékeinek és javainak ismertetése az erkölcsi értékek és javak ismertetésével nincs kimerítve. Az aktív életnek vannak olyan vonatkozásai is, amelyek kívül esnek az erkölcsi megítélés szempontjain, helyesebben, amelyekkel szemben egyedül a morális mérték alkalmazásával nem lehetünk igazságosak. Itt is szociális személyekről van szó, kik saját aktivitásukat formákkal áthatják, akárcsak az erkölcsiség területén. Azonban az értékek megvalósítása itt nem jelent meg nem nyugvó tevékenységet, mint a folyton újabb és újabb feladatok megvalósítására készülődést követelő erkölcsi értéknél, hanem az aktivitás az elért célban beteljesedik, kiegészül és megnyugszik. Az aktív élet ezen értékei, amelyek pld. az anyáskodásban (Mütterlichkeit), a szülők és a gyermek, a házastársak egymáshoz való viszonyában, a barátságban, a nemzethez tartozás viszonyában stb. nyilatkoznak meg, egy külön értékfajtát, értékcsoporthoz képeznek, amelyet jobb szó hiányában a nem mindig találó „boldogság” kifejezéssel jelölünk. Nem arról van szó, hogy a például említett értékvonatkozások, házasság, barátság stb., mentesek volnának az erkölcsi érték uralmától. Csak azt kell világosan látnunk, hogy az aktív élet bizonyos javainak sajátos jelentőségét kizárólag a moralizmus szempontjából nem vagyunk képesek igazolni. Már pedig a filozófiának, mint univerzális tudománynak, amely a különböző világnézeteket megalapozó értékfogalmak megértésére törekszik, nemcsak a tudósoknak, művészeknek, vagy erkölcsi hősöknek világnézetét kell feltárnia és lehetőségében megalapoznia, hanem értelmeznie kell a boldogságértékeket is, amelyek mindenki életében szerepet játszanak és a mindennapi ember világnézetét döntőleg befolyásolják. Nem indokolatlan tehát ezeknek, a Rickert előtti filozófiától önálló jelentőségükben elhanyagolt, értékeknek külön értékfajjává deklarálása és megvilágításuknak egy külön tudományra bízása. Ezt a tudományt képviselné a fentiek ér-



telmében vett erotika, amely tudomány az értékelő szubjektumok által a vonzalom (odaadás) alanyi magatartásában megvalósítandó és a szeretetközösségekben megvalósuló boldogságértékekkel foglalkoznék.

Az aktív élet javai között, végül, meg kell emlékeznünk arról a javról is, amelyet a kegyesek világának nevezünk. Arra a javra kell most gondolnunk, amelyben a személyes szentség értéke nyilatkozik meg a kegyes szubjektum számára. A kegyességnek nevezett alanyi magatartás nem jelent passzivitást (bár a minden passzivitástól mentes típus a maga tisztaságában a történeti kultúrában époly kevéssé lelhető fel, mint az ellenkező végtet, amellyel együtt bizonyos alaptendenciák élesebb feltüntetéseére szánt idealizált rajzot képez), hanem a szubjektum aktív tevékenysége, amellyel az a személyes Isten lénye felé fordul és az isteni nagysággal szemben érzett megsemmisüléstől az Istennel megtalált közösségben megszabadulva tökéletes beteljesedést ér el. A személyes szentség értékét tartalmazó isteni tökéletesség és az annak megfelelő szubjektív kegyesség problémája a vallásfilozófia tárgya.

Az értékfajok formális alaprincípiumainak feltárása és a történeti kultúra anyagában rejlő értéktartalmakra való utalás után az értékek rangsorozatának kérdésével kell még foglalkoznunk. Az értékek és javak fenti jellemzése, bár az értékfajok közt már bizonyos csoportokat alapít meg és a csoportok felsorolása közben jelen feladatunk megoldását is némileg előkészíti, bizonytalanságban hagy a felől, hogy a különböző értékek egymáshoz milyen rangviszonyban állanak. Az értékek, ahogy őket eddig ismerjük, mintegy egymás mellett vannak pontosan meghatározható rend nélkül. Egységes világnézet, ill. világnézettan az eddigiek alapján tehát nem lehetséges. A különböző értékek különböző világnézeteket alapoznak meg, amelyek nemcsak egymás mellett, hanem sok tekintetben egymás ellen is vannak. S ezen általában nem is lehet változtatni. A tudós világnézete rendszerint az intellektualizmus, a művésze az esztéticizmus, a misztikusé a



miszticizmus, az erkölcsi hőse a moralizmus, a boldogságra törekvőé az eudämonizmus, a kegyes emberé a teizmus, vagy panteizmus, mindegyik a maga világnézetét megalapozó értéket tartva *legfőbb jónak*. Mit tehet itt a teoretikus eszközökkel dolgozó filozófia? Talán megpróbálja a különböző értékek legfőbb jóságát állító különböző meggyőződéseket teoretikus érvekkel úgy megváltoztatni, hogy azok egyetlen értéknek, pld. a tudományos filozófiát meghatározó teoretikus értéknek szupremáciáját elismerjék? Hiábavaló próbálkozás! Teoretikus érvek csak teoretikus embereknél döntenek, ateoretikus meggyőzésekkel szemben tehetetlenek. De azután e vállalkozás a filozófia univerzalizmusával is ellenkeznék. A filozófusnak nem szabad pártot fognia egyetlen érték mellett sem a többi hátrányára, hanem tisztelnie kell a különböző értékfajok autonóm jelentőségét. Le kell-e tehát mondanunk az értékek rangsorozatba állításáról és az azon alapuló egységes világnézettanról? — Korántsem. A teoretikus ember a filozófiában nem mondhat le arról, hogy az értékek rangsorát teoretice megállapítsa. Csak arra kell vigyáznia, hogy az ateoretikus értékeknek egy teoretikusan megállapított rangsorozatba helyezésével azok ateoretikus jellegét meg ne változtassa. S azzal kell eleve tisztában lennie, hogy e teoretikusan megállapított rangsorozat csak a teoretikus ember számára szükségképi, az ateroretikus embert ellenben nem kötelezi.

Az értékek így felfogott rangsorozatának megállapítására törekedve, le kell számolnunk azzal a ténnyel, hogy a rangsorozatba állítás elvét sem a különböző értékek, sem az azokat ábrázoló kész javak nem szolgáltatathatják, minthogy azok mindegyike, hogy úgy mondjuk, csak önmagát állítja és jelentésében mit sem tartalmaz, ami a többi értékre utalva az összehasonlítás alapját képezhetné. Az értékek rangsorozatba állításának elve ennél fogva csak a „harmadik birodalomban”, az értékelő alany értékelési aktusának immanens jelentésében keresendő. Rangsorozat csak az értékelő és értékelési aktusával értékeket megvalósító szubjektum értékelésének immanens értelmére.



vonatkoztatva lehetséges. Miben rejlik, kérdezzük, már most az értékelő szubjektum értékelésének végső értelme? Az értékelő szubjektum értékelésének végső értelmét a tökéletesség filozófiájának az első fejezetben nyert fogalmára gondolva nem láthatjuk másban, mint a tökéletességre való törekvésben. A rész és egész fogalompár segítségülkvételével a különböző értékeket ábrázoló javakat a tökéletességi tendencia mértékéhez kell mérnünk, hogy az értékek rangsorozatát nyerjük, amely az egyes értékek helyét az értékek rendszerében megállapítja. S az egyes értékek az így megalkotott rendszerben olyan érvénnyel bírnak, amilyen őket a teoretice felállított rangsor szerint megilleti. Ezzel a különböző értékek érvényproblémái nincsenek teljesen elintézve. Hiszen a teoretikus értéken kívül, melynek érvénye ellenmondás nélkül teoretice kétségbe nem vonható, az összes többi érték érvénye teoretice igazolhatatlan. De ha már egyszer az ateoretikus értékeket mint értékeket elismertük, az ateoretikus értékek teoretice megállapított rangsorát szükségképpen fogjuk találni, mihelyt az egyes ateoretikus értékeknek a tökéletességi tendencia elvéhez való viszonyát teoretikusan megértettük.

A tökéletességi tendencia mértékén mérve a kontemplatív élet értékeinek első fokozatát a tudomány értéke foglalja el. A tudományt létesítő megismerő értékelés totalitásra törekszik. Célja minden résznek a megismerése. Ennyiben megfelelni látszik a tökéletességre törekvés követelményének. Ámde e totalitás a tudomány számára a részek végtelen gazdagsága miatt soha teljesen el nem érhető, egy szóval vég-nélküli vagy vég-telen feladat marad. Javai mindig magukon túlra utalnak új feladatok felé, mint jellegzetes javai a jövőnek. A tökéletességre törekvés értelme a tudományban tehát csak a vég-telen totalitás fokozatáig valósul meg.

A kontemplatív élet másik java, a művészet a tudománnyal szemben határozott előnyben van abban, hogy a tökéletességre törekvés értelme a műalkotások jelentésében teljes kifejezésre talál. A szépséget ábrázoló művészi



tárgy nem utal magán túlra a jövőbe, hanem önmagában nyugvó, zárt keretben megvalósuló és jelenlévő javat képez. De kétségtelen, hogy a befejezettségnek, tökéletességnek ára is van. A művészetnek le kell mondania a totalitásról, meg kell elégednie valamely részlettel, partikularitással, hogy a tökéletességre törekvés beteljesedjék benne. A rész számára egésznek jelent. Tökéletessége a partikularitás tökéletessége.

A tudományt konstituáló igazságérték a tökéletességre törekvést totalitásra vezeti, de csak tökéletlen totalitásra, a művészetet konstituáló szépségérték a tökéletességre törekvés szempontjából tökéletességet, de csak partikuláris tökéletességet jelent. Vajjon nincs-e tehát olyan érték, melyben a kontemplatív értékelés tökéletességi tendenciája teljesen megvalósuljon? Vajjon a kontemplatív ember a teljes céltól való örök eltúltásra van-e ítélve? Nem lehetséges-e olyan értéket találnunk, mely az igazság és a szépség értékeinek a tökéletességre törekvés mértékével lemért előnyeit a hátrányok kiküszöbölésével egy szintézisben egyesítse? Olyan értékfogalomra van, más szóval, szükségünk, mely a kontemplatív kultúra értelmét teljesen betölti a tökéletes totalitás megvalósult jelentésében. Ezt az értéket kínálja a misztika a mindenegységet átölelő személytelen szentség fogalmában. Az isteni világlényeggel egyesülő misztikus a maga világtól elfordultságában minden tökéletlent megtagadva tökéletes totalitást ér el, a tökéletességre való törekvés abszolút beteljesedését. A transzcendens régiókban végbemenő szintézist megvalósító minden-egység örök javat alkot, amely a maga tökéletességében minden kiegészítést kizár.

Az aktív élet értékeinek első lépcsőfokán az erkölcsi érték áll. Jellemző rá, hogy minden emberi cselekedettel van kapcsolata. Ennyiben párhuzam állítható fel közte és a kontemplatív élet értékeinek első lépcsőfokát elfoglaló teoretikus érték között, amely viszont minden tárgyra vonatkozik. De ép ebből következik az is, hogy az erkölcsi érték a tökéletességre törekvés értelmét sohasem töltheti be teljesen. Az erkölcsi feladatok totalitásának



vég-telensége az erkölcsi személyt folyton újabb és újabb feladat elé állítja és nem engedi, hogy az erkölcsi értéket értékelő szubjektum bármely erkölcsi feladat megvalósításánál megálljon, ill. hogy bármely erkölcsi feladat megvalósításában véglegesen megnyugodjék. Ilyen megnyugvás az erkölcsi személyre nézve nem beteljesedést, hanem épen erkölcsi jellegének megszűnését jelentené. Az erkölcsi szubjektumnak folyton vállalnia kell azokat az újabb és újabb feladatokat, amelyeket számára az erkölcsi érték a maga totalitásában állít. Mint erkölcsi személy tehát nem is akarhatja, hogy e feladatok megszűnjenek, hogy az erkölcsi tevékenység véget érjen, hanem épen vég-telen totalitást kell akarnia.

Az erkölcsi érték által meghatározott lépcsőfokkal szemben a boldogságérték, mely a szeretetközösség javában nyilvánul meg, a tökéletességre való törekvés szempontjából tökéletes partikularitást eredményez. A boldogságértéket értékelő szubjektum az elért szeretetközösségben nem átmenetet lát újabb feladatok felé, hanem értékelő törekvése megnyugszik és beteljesedik benne. A totalitásról való lemondás itt is tökéletességre vezet a részletekben, a szeretetközösségek szűkebb körében. Mindez arra utal, hogy az erotikai és az esztétikai értékcsoporthoz között épúgy bizonyos megfelelés konstataálható, mint ahogy az előbb párhuzamot lehetett vonni az etikai és a logikai értékcsoporthoz között. Csak abba a hibába ne essünk, hogy az erotikai értékeket az esztétikai értékekkel azonosítsuk, ill. az esztétikai érték fogalma alá rendeljük. Ép azért, mert ugyanazon értékhordozón esetleg mindkét fajta, vagy még több fajta értékvonatkozás is együtt található, s mivel egyesek hajlanak arra, hogy a boldogság javait a szépség értéke alá rendelve annak dicsfényében mutassák, különös fontossággal bír, hogy a tudományos magyarázat az egyes kultúrjavakat meghatározó különböző értékkomponenseket egymástól szétválassza és a kultúrjavakat az azokat meghatározó értékkomponensek rezultatumaként magyarázza. Bármilyen megfelelés legyen tehát az esztétikai és az erotikai értékek, ill. javak között,

a kettő között húzódó éles határ, mely a kontemplatív élet tárgyi javait az aktív élet személyi javaitól elválasztja, nem tévesztendő szem elől. A két értékterületről csak az analógia és nem az azonosság állítható.

A vég-telen totalitás által jellemzett erkölcsi érték és a tökéletes partikularitás által jellemzett boldogságérték a vég-telenség és a partikularitás kiegészítésre utaló fogalmaival végül itt is egy szintézisre mutatnak, mely a tökéletességre való törekvés szemszögéből teoretice megállapított hiányokat megszünteti és az értékelési aktus értelmét a tökéletes totalitás fogalmával teljessé teszi. Ezt az értékszintézist az aktív élet kultúrájában a személyes szentség jelentése képviseli, mely az istenek világában (politeizmus), ill. Isten fogalmában (monoteizmus) jut kifejezésre. A tevékeny, szociális személy kegyes magatartásával Isten országának tagjaként működik és a tökéletes isteni hatalommal való hit általi közösségben tökéletes totalitásra jut. Ez a tökéletes totalitás azonban itt is átvezet az etika és az erotika értékei által meghatározott immanens világból egy transzcendens világba, épen a személyes szentség világába, mint ahogy a kontemplatív élet területén a logika és esztétika immanens javai a misztika világtitkának transzcendens szintézisére utaltak.

Az értékek fent vázolt rendszere, mely a tökéletes-ségi tendencia mértékével a különböző értékeket teoretikus rangsorozatba állítja, ezzel még mindig nem teljes. Az értékelési aktus végső értelmére vonatkoztatva a különböző értékfajokról teoretice megállapított hiányok kiküszöbölésére hivatott transzcendens szintézis mellett felmerül immanens szintézisek lehetőségének problémája is és ezzel kapcsolatban új értékviszonylatok szükségességének kérdése. Tökéletes totalitást csak transzcendens síkban érhetünk-e el, vagy megközelíthető valamely immanens szintézissel is? Erre kell válaszolnunk. *Rickert* immanens szintézisek lehetősége mellett foglal állást és az aktív élet kultúrájában a férfi és a nő egymáshoz való viszonyában megnyilatkozó szeretetközösségre mutat rá, mely azt létesíti. Az inkább jövőre mutató javak (etikai



javak) megvalósítására irányuló férfiasság és az inkább jelenlévő javak (erotikai javak) létesítésében megnyilatkozó nőiesség egymásra utalnak s a férfi és a nő egymáshoz való szerelmi viszonyában a végtelen totalitás totalitás-perspektíváját és a tökéletes partikularitás tökéletesség élményét egy sajátos immanens szintézisben úgy hozzák össze, hogy benne a viszonyt alkotó mindkét fél aktív élete bizonyos mértékben beteljesültnek vehető. Ezen alapul az eroticizmus világnézeti jelentősége.

Azonban a kontemplatív élet területén sem hiányozhatik az immanens szintézis. Ezt a szintézist a filozófia létesíti, melynek fogalma az értékek filozófiájának végén így újból előtérbe nyomul, hogy helyet foglaljon az értékek rendszerében és az értékfilozófia fejtegetéseit mintegy befejezze. — A filozófia tudomány és mint ilyen a végtelen totalitás tökéletességén túl nem vezethetne. De a filozófia lényegéhez tartozik minden befejezetlenség, végtelenség elvetése, vagy pozitív kifejezéssel élve: a résztől a teljes egészig haladás elutasíthatatlan követelménye. Ennek a követelménynek a filozófia a rendszer megalkotásával tesz eleget, mely célja szerint a *tökéletes totalitás* teoretikus *elérését* jelenti, tehát azt az immanens szintézist, mely a művészetre jellemző befejezettséget a tudományos célkitűzés totalitásával egybekapcsolja. A filozófia univerzális rendszere minden egyoldalú világnézetten felülemelkedő, azaz mindenoldalú világnézetant rejt magában. Csak a mindenoldalú világnézetten teoretikus rendszere felelhet meg a tökéletes totalitás eszméjének, ha a transzcendens szintézisek kísérleteitől eltekintünk.

A filozófia rendszer-jellegét sokan kifogásolják, mert azt a fejlődéssel, tehát a tudományos fejlődéssel is összeegyeztethetetlennek tartják. A világon minden változik, fejlődik, mondják. A lezárt rendszer, mely ezzel nem számol, világtól idegen konstrukció, amelyet a változó élet elsöpör. A rendszer, más szóval, az életképtelenségnek, mert fejlődésképtelenségnek a bizonyítéka, amelyet az evolucionizmus követelésére el kell háritanunk a fejlődés útjából. — Hogyan védhető meg a filozófiai rendszer e táma-



dásokkal szemben? Megvédhető-e egyáltalában? Nem jobb-e, ha sietve lerakjuk a fegyvert és nem folytatunk kilátástalan harcot a fejlődés mindenható elve ellen?

A helyzet azonban nem olyan veszélyes. A fejlődés elve mégsem mindenható. Ha minden változik is, a változás maga nem változhatik, a változás menetét szabályozó formák ki vannak vonva a változás alól. A változás állandóságát meghatározó törvényeknek állandóknak kell lenniök, különben a változás nem lehetne állandó. Változás és állandóság, fejlődés és rendszer tehát nem zárják ki egymást, amint azt az evolucionizmus véli, hanem kiegészítik egymást egy heterotetikus szintézisben. Az evolucionizmus csak a tartalmakra érvényes, a formákat ellenben nem érinti. Így jutunk el a nyílt rendszer fogalmára, melyben a formák zártságával, rendszerbeli meghatározottságával a tartalmak váltakozása nem ellenkezik. A filozófia rendszer, de e rendszer formái üresek, tehát nyitva állanak a fejlődés által hozható minden tartalom számára. Az értékfilozófia felvázolt rendszerét evolucionisztikus támadások ennél fogva nem ingatják meg.

Természetesen nem hűnyhatunk szemet az előtt a tény előtt, hogy a filozófia történetében az állandóknak tételezett rendszerek soh'sem bizonyultak állandóknak, hanem mindig újabb és újabb rendszer szorította háttérbe a régit, annak csak egyes elemeit használva fel a maga felépítésénél. A filozófusnak ezért le kell számolnia azazal, hogy az ő rendszerének is ez lesz a sorsa. Nem zárókö, hanem csak egy építőelem lesz az előrehaladás útján, melynek célja és mértéke a filozófia ideális rendszere. Ne feledjük azonban azt sem el, hogy a filozófia fejlődése, annak legjelentősebb fordulatait tekintve, mindig rendszerekben, tehát rendszerről-rendszerre haladt. S ez nem képzelhető el a jövőben sem másként. „A filozófiai erosz mint a tökéletesség után való sóvárgás épolý kevésbé mondhat le a beteljesülésről, mint a földi szerelem. Ezért az igazi filozófus nem „élhet” rendszer nélkül. Nem fog a vég-telennél maradni, annak a meggyőződésnek ellenére, hogy a *tökéletesről* szóló beszéd mindig dadogás marad.”



## Függelék.

Szkématiszus összefoglaló táblázat az értékek és javak rendszerének tagozódásához.<sup>29</sup>

Javak: aszociális tárgyak Alanyi magatartás: monisz- tikus kontempláció Forma: körülvevő	A tökéletesség érték-fokozatai	Javak: szociális személyek Alanyi magatartás: plura- lisztikus aktivitás Forma: átható
A logika területe (1) Érték: <i>igazság</i> Jav: <i>tudomány</i> Alanyi magatartás: <i>ítélés</i> Világnézet: <i>intellektualiz- mus</i>	Első fokozat <i>Vég- telen totalitás</i> <i>Jövőre mutató</i> <i>javak</i>	Az etika területe (4) Érték: <i>erkölcsiség</i> Jav: <i>szabad személyek</i> <i>közössége</i> Alanyi magatartás: <i>auto- nóm cselekvés</i> Világnézet: <i>moralizmus</i>
Az esztétika területe (2) Érték: <i>szépség</i> Jav: <i>művészet</i> Alanyi magatartás: <i>szem- lélés</i> Világnézet: <i>esztéticizmus</i>	Második fokozat <i>Tökéletes partiku- laritás</i> <i>Jelenlévő javak</i>	Az erotika területe (5) Érték: <i>boldogság</i> Jav: <i>szeretetközösség</i> Alanyi magatartás: <i>vonza- lom - odaadás</i> Világnézet: <i>eudámonizmus</i>
A filozófia rendszere (8) <i>Mindenoldalú világnézettan</i>	Közbelső fokozat <i>Immanens</i> <i>szintézisek</i>	A férfi és nő szerelme (7) Világnézet: <i>eroticizmus</i>
A misztika területe (3) Érték: <i>személytelen szent- ség</i> Jav: <i>a minden- egység</i> (világtitok) Alanyi magatartás: <i>a világ- tól elfordulás (istenülés)</i>  Világnézet: <i>miszticizmus</i>	Harmadik fokozat <i>Tökéletes totalitás</i> <i>Örök javak</i> (Transzcendens szintézisek)	A vallásfilozófia területe (6) Érték: <i>személyes szentség</i> Jav: <i>a kegyesek világa</i> Alanyi magatartás: <i>kegyesség</i>  Világnézet: <i>teizmus- politeizmus</i>

<sup>29</sup> Közölve Rickert „System”-je I. kötetének függelékéből.

## IV. FEJEZET.

## Az eredmények kritikai méltatása.

Tanulmányunk célja *Rickert* filozófiájának feltárása volt. Bevezetőleg megpróbáltuk felvázolni azokat a történelmi és szociológiai előzményeket, amelyek *Rickert* filozófiájának kialakulásához és napjaink szellemi életében elfoglalt pozíciójához hozzájárultak, a következő fejezetekben pedig *Rickert* filozófiai rendszerének alapvonalait ismertettük az alapproblémák filozófiai helyének és jelentőségének megjelölésével. Kritikai beavatkozástól tartózkodva a filozófia problémáinak kifejtésénél kizárólag a *Rickert* által nyújtott eszközökre támaszkodtunk, *Rickert* filozófiájának előfeltételein belül mozogtunk. Tanulmányunk azonban nem lenne teljes, ha befejezésül nem kísérelnők meg az eredmények kritikai méltatását, *Rickert* filozófiája épületének belülről való megismerése után annak kívülről való megtekintését és megítélését. Más szóval, itt az ideje, hogy az eredmények *felett* szemlét tartunk és jelentőségüket, ami az előző fejezetekben impliciten történt, külön is kiemeljük.

A tudományos élet előrehaladása a filozófiától lassanként minden valóságot elhódított és a szaktudományok feladatkörébe osztott. A valóságmegismeréstől eltiltott filozófia munkanélküliségre ítéltetve már-már csak mint filozófiatörténet tengette életét. A filozófia ezen vígasztalan helyzetébe változást az a belátás hozott, hogy a valóságprobléma szaktudományi kezelése nem jelenti annak teljes megoldását, sőt ilyen megoldást elvileg kizár. A változó valóságtartalmakat meghatározó változatlan valóságformáknak a szaktudományi eljárás számára elérhetetlen érvényproblémái a filozófiára utalnak és annak sajátos tárgyát képezik. A filozófia problémái, miután a valóságot a szaktudományoknak engedte át, ennél fogva kizárólag érvényproblémák, vagy miután érvényesnek csak értékeket állíthatunk, értékproblémák. A filozófia új problémaállítást, mely Kant *quid iuris* kérdésében nyert határozott alapot, legteljesebb öntudatossággal *Rickert* teszi magáévá,



hogy annak konzekvens érvényesítésével a filozófiát teljesen értékfilozófiává alakítsa át.

Az értékfilozófiának ezen *Rickert* által megalkotott s kétségkívül legkonzekvensőbb alakja két szempontból hívja fel a kritika ítéletmondó figyelmét. Egyfelől joggal elismerést követel, mert az értékfilozófia fogalmában a filozófiának a valóságot tárgyaló szaktudományokkal való határvillongásait elkerüli anélkül, hogy a filozófia és a szaktudományok egymásra utaltságáról megfelelkeznek, és a filozofáló tevékenységet világos célkitűzéssel ajándékozza meg. Másfelől azonban megállapíthatjuk, hogy az ontológiai problémáknak teljesen axiológiai problémákká való átértelmezése *Rickertnek* nem sikerült teljesen, hanem több helyütt csak erőszakoskodással és szubjektivisztikus álmegoldásokkal volt véghez vihető.

A legnagyobb valóság és a legkisebb valóság, a végső valóságegész és a végső valóságrész problémáinál pld. *Rickert* úgy jár el, hogy bennük végtelen feladatok fogalmait mutatja ki, melyeket a megismerő alany állandóan megközelít, de soha el nem ér. A feladat mindig értékfogalom, a valóságegész és a valóságrész problémáinak axiológiai karaktere tehát nyilvánvaló. — Nézzük meg csak közelebbről, mit is jelent a végső valóságegész és a végső valóságrész fogalmainak ezen axiológiai átértékelése. Min alapul e fogalmak feladatjelentésének kimutatása? Nemde azon, hogy a véges megismerő szubjektum nem képes a kimeríthetetlenül gazdag értelmű végső valóságegész és végső valóságrész megismerésének végére jutni? Nos, ép ez az, ami aggodalmakat kelt bennünk. Miért rekurál *Rickert* a végső valóságegész és a végső valóságrész ismeretelméleti problémáinál a véges megismerő szubjektumokra, a létező megismerő alany korlátolt természetére, mikor különben az ismeret világának hordozását az egyénfeletti, léttelen ismeretelméleti énre bizza? Vagy a végső valóságrész és a végső valóságegész az ismeretelméleti énre nézve is végtelen feladat? E kérdés igenlésének vajmi kevés értelme volna. A felvetett probléma megoldatlanul marad *Rickert* rendszerében. De ha még el is tekin-



tenénk attól, hogy *Rickert* az én fogalmának általa pedig jól ismert többértelműségétől fedezve a végső valóság-egész és a végső valóságrész fogalmainak értékfilozófiai megvilágításához a létező megismerő szubjektumok tehetetlenségére hivatkozik, legnagyobb aggodalmat kelt az a szubjektivisztikus, sőt antropomorfisztikus konzekvencia, mely az itt értékminősítési alapul használt megismerő ember fogalmából levonható. Ha a végső valóság-egész és a végső valóságrész csak azért értékfogalmak, mert a megismerő emberekre nézve elérhetetlen, azaz vég-telen feladatokat jelentenek, a valóságprobléma végső fogalmait megalapozó értékek érvénye a megismerő szubjektumok reális sajátosságaitól van függővé téve, végsősorban pedig a tehetetlen emberi természet folyományának tekinthető. Hogy a problémát teljesen élére állítsuk, kérdezzük: Mit csinálna *Rickert*, ha akadna olyan megismerő szubjektum, ki képes volna a végső valóság-egész és a végső valóságrész fogalmainak megismerését tényleg vég-rehajtani? A végső valóság-egész és a végső valóságrész fogalmai annak számára is vég-telen feladatok fogalmai maradnának? Vagy ami addig értékfogalom volt, most valóságfogalommal változna át? Bármily erőszakoltnak tessenek is e fikció, élesen megvilágítja azt, hogy értékfogalmakat így módon antropomorfisztikus konzekvenciák veszélye nélkül alkotni nem lehet. A világmagyarázat alapfogalmainak objektív jelentését tehát az emberi természet bevonásával igazolni nem szabad. *Rickert* természetesen távol áll attól, hogy tanából ilyen szubjektivisztikus, antropomorfisztikus következtetéseket vonjon le, sőt azok filozófiája alapintencióival ellenkeznek. A veszély lehetősége azonban fennáll és *Rickerttől* a végső valóság-egész és a végső valóságrész problémáinak újbóli átértékelését követeli.

A szubjektivizmus veszélye kísért *Rickert* filozófiájában egy másik filozófiai alapfogalomnak, magának a szubjektum fogalmának, ismeretelméleti igazolásánál is. A szubjektumot *Rickert*, hogy az ismereti objektummá tehető tárgyaktól megkülönböztesse, ill. hogy sajátos szubjektumjellegét mindenféle elobjektivizálással szemben megőrizze,



megismerhetetlennek nyilvánítja. Miután azonban a szubjektumról ép a filozófiában nem hallgathat, arra a megállapításra jut, hogy a szubjektum ugyan megismerhetetlen, azonban róla fogalom képezhető és annak jelentése, a szubjektum szó értelme megismerhető. Mit jelent lényegében ez? Nemcsak azt, hogy az ismereti objektumok világát egy olyan, az objektumokkal ekvivalensnek állított tényezőtől tesszük függővé, amely megismerhetetlen, tehát ismeretlen, és nemcsak azt, hogy egy ismeretlennek nevezett valamiről különféle ismereteket közlünk, hanem azt is, hogy a filozófiába oly fogalom bevezetését engedjük meg, amely fogalomban rejlő ismeret alól a fogalom által jelölt ismereti tárgy mint megismerhetetlen  $x$  kivonható. Nem szubjektív önkényeskedés-e ez? Fakadjon bár a legjobb szándékból, az aktív szubjektum aktív jelentőségének megőrzésére való törekvésből, az objektívizálásban rejlő determinisztikus egyoldalúságoktól való aggodalomból, a megismerhetetlen szubjektum tana ebben a formában nem tartható fenn. Különben is semmi teoretikus okot sem látnunk arra, hogy a filozófia a szubjektum ismeretéről, az önmagát ismerő szubjektum fogalmáról lemondjon. A szubjektum ismerete, amint azt az ismeretelmélet öniszűrésének problémája *Rickertnél* is mutatta, némileg eltérő ismereti struktúrát mutat a szoros értelemben vett objektumok ismeretének szerkezetétől s így nem lehetünk kétségben a felől, hogy szubjektum-, vagy objektumfogalommal van-e dolgunk, ha a szubjektum ismereti objektumként is szerepel.

*Rickert* szubjektívizmusának bírálatában, bár kisebb jelentőségű részletkérdések megvitatásától elállunk, sajnos, tovább is mehetünk. *Rickert* filozófiájának olyan részeit vesszük most szemügyre, melyek objektív jelentősége tagadhatatlan, melyek értékét azonban ép ezért függetlenítenünk kell attól a szubjektíviztikus alaptól, amelybe *Rickert* őket beágyazta. Kritikánk célja ennek előkészítése. — *Rickert* helyesen különbséget tesz a teoretikus kontempláció tudományelőtti és tudományos funkciója, továbbá a tudományos funkciók természettudományi és



történettudományi kategóriái között. Helyesen, mert az előbbi lehetővé teszi számára, hogy az idealizmus ismeretelméletét a tapasztalati tudományok ismeretelméleti tudatára jellemző empirisztikus realizmussal összeegyeztesse és mert az utóbbi a történettudományok módszertanának ismeretelméleti megalapozásával *Kantnak* csak a természettudományokon orientálódó ismeretelméletét a kritikai filozófia szellemében példát adóan kiegészíti. Ahogyan azonban e megkülönböztetést *Rickert* végrehajtja, azzal ismét maga ellen fordítja a kritikát. A teoretikus kontempláció tudományelőtti funkcióit képező konstitutív létformákat a tudományos megismerés metodológiai ismeretformáitól u. i. úgy különbözteti meg, hogy míg a konstitutív létformákat reális szubjektumok egzisztálásától függetlennek állítja, a metodológiai ismeretformák produktumainak megértésénél a létező teoretikus szubjektumoktól való teljes eltekintést lehetetlennek tartja. Ezzel újból a szubjektivizmus és antropomorfizmus lappangó veszélyére bukkunk. Ha a tudományos megismerés produktumai, tehát a tudomány függésbe hozatik a létező megismerő embertől, biztosítva van-e a tudomány objektív jelentése a szubjektív emberi természet ingadozásaitól? Nem fenyeget-e inkább egyenesen az a veszély, hogy az ismeretelméletbe a világot az ember hasonlóságára felfogó mitológiai gondolkodást csempésszük be, midőn a tudományos megismerést a fenti megkülönböztetéssel a létező ember természetéhez oly közeli viszonyba hozzuk, hogy az már az utóbbi folyamánának is tekinthető? Tagadhatatlan, van a megismerésnek pszichológiája, sőt talán mondhatjuk, antropológiája is: a tudományos megismerésnek az emberi természettől függő kialakulásának problémája oda tartozik. De a tudományos ismeret érvényproblémáinak filozófiai tárgyalásába, amint azt *Rickert* teszi, nem keverhető zavar nélkül bele.

Most pedig forduljunk *Rickert* szorosabb értelemben vett értékelméletéhez és tartsunk ott is kritikai szemlét. Mindenek előtt jellemző rá az értékfogalom objektív jelentőségének kimutatása. Míg a régi filozófia az értékfo-



galmakban nagyrészt szubjektív problémákat lát, melyeket az objektív tudománytól távol kell tartani, *Rickert* magának a tudománynak objektivitását is értékekre, a teoretikus értékek rendszerére alapítja és a megismerésnek passzív befogadásként való felfogása helyére a teoretikus értéket értékelő „aktív” szubjektumot állítja, akit tudományos kontemplációra intellektuális lelkiismeretének parancsszava késztet. A kultúra középpontjába *Rickert* az objektív értékeket értékelő, tevékeny szubjektumot helyezi. Az értékek filozófiai jelentőségének felismerése azután *Rickertet* arra indítja, hogy az érték jelentését úgy metafizikai átértelmezésektől, mint pszichologisztikus meghamisításoktól távortartsa. Az értékeknek egy „túlvilági” realitásból eredtetése nem tudományos feladat, a lelki folyamatokban való feloldása pedig tudományos hamisítás. Az értéknek a metafizika régiói alatt, de a pszichológia síkja felett, tehát a kettő között kell maradnia, hogy kultúránk immanens értelmét betölthesse. Helyzete tehát olyan, mint az apriori fogalmának *Kant* filozófiájában. Tudományos filozófia csak az értékfogalom ilyen felfogása mellett lehetséges.

Az értékfogalom objektív jelentőségének tudományos igazolása mellett nem kis érdeme *Rickertnek* a régi érték-elmélet formalizmusának leküzdése. Az értékek nemcsak formák, melyek az őket ábrázoló érzéki adottságtól nyerik tartalmukat, hanem formából és tartalomból álló intelligibilis jelentések, melyekben nemcsak a forma, hanem a tartalom is intelligibilis. Ezért *Rickert* a régi filozófia hyletikus szenzualizmusát, melyet még *Kant* is képviselt, az intelligibilis tartalmakkal is számoló hyletikus dualizmussal cseréli fel és ezzel *Kant* tapasztalati világát jelentékenyen kibővíti.

A világtartalom gazdagságának elfogulatlan szemlélete *Rickert* filozófiáját nemcsak a hyletikus szenzualizmustól, de egyéb elfogultságoktól is távortartja. Nem foglalt állást egyik érték mellett sem a többi hátrányára, hanem a filozófia kapuját minden érték előtt egyaránt nyitva tartja. A filozófia racionális funkcióinak hatáskörét úgy

szabja meg, hogy azok csak megvilágítják, de nem racionalizálják el a bennük jelentkező tartalmakat. Ezért *Rickert* szerint, és ezt napjaink ellenkező követeléseivel szemben nem lehet eléggé hangsúlyoznunk, a filozófia nem világnézet és nem is szabad világnézetnek lennie, amely mindig egyetlen érték szupremáciájának alapulvételét és a többieknek az alá rendelését jelenti. A világnézet fogalma ellenkezik a tudományos megismerés pártatlanságával és a filozófiának rajta alapuló univerzalizmusával. A filozófia ismerteti a különböző világnézeteket megalapozó objektív értékeket anélkül, hogy bármelyik mellett pártot fogna. Az élet különböző értékkonfliktusaiban tehát senki se hivatkozhat a filozófia döntőbíróására. A filozófia az egyéni döntés erkölcsi jelentőségét nem hajlandó dogmák felállításával megsemmisíteni. Bármely világnézet a filozófia számára csak részletkérdés, partikuláris ügy. A filozófia világnézete az összes világnézet lényegét és jelentőségét pártatlanul megvilágító világnézettan. Ezt követeli a filozófia tudományjellege, amelyet *Rickert* a világnézetek harcában mindig megőrizni kíván. Külön említésre méltó itt, hogy *Rickertnek* a különböző értékterületek autonómiáját tiszteletben tartó és a minden értékvonatközást tudományos érdeklődéssel kísérő pártatlansága az aktív élet kultúrájában új értékterület elhatárolására vezet, melynek autonóm jelentőségét megvilágítani az ezután kialakítandó erotika tudományától várja.

Ami *Rickertnek* az értékelméletben kielégítően nem sikerül, vagy legalább is eddigi munkássága alapján sikerültnek nem mondható, az egyes értékfajoknak, pld. az esztétikai és az etikai értékeknek, végső értékelméleti megalapozása. Az esztétikai érték, valamint az etikai érték, ill. az általuk konstituált kultúrjavak jellemzésénél a forma és a tartalomnak az egyes értékfajokra külön-külön jellemző viszonyát állapítja meg, egyúttal azonban a forma és a tartalom ezen viszonylataiban fennálló egymástól való megkülönböztetését pusztán a teoretikus reflexió rovására írja, mely az illető ateoretikus értéktárgyak jelentésében magában nincs meg. Kérdezzük: nem kell-e az ateoretikus



értéktárgyakon magukon is a formának a tartalomtól különböznek, tehát megkülönböztethetők lennie, hogy a formának a tartalomtól az ateoretikus értéktárgyakat megragadó fogalom teoretikus jelentésében véghezvitt megkülönböztetése objektív alappal bírjon? Vagy van-e jogunk olyan megállapításokat tenni, melyeknél a megállapítások tartalmát képező különbségtevással szemben a megállapítás alapjául szolgáló tárgyak, hogy úgy mondjuk, közömbösek? Míg e kérdés nehézségei tisztázatlanok, minden szubjektív önkénynek nyitva áll az út olyan fogalmak képzéséhez, melyeknek objektív alapja igazolatlan. *Rickert*nek meg kell tehát adnia minden egyes értékfajnál azt a princípiumot, amelynek alapján az egyes értéktárgyakra vonatkozó teoretikus ítéletek tartalmában a teoretikus funkciók produktumai az ateoretikus sajátosságokat érvényesítő jegyeiktől elválaszthatók. Különbben, bármily találóak legyenek az egyes értékcsoportokról tett megállapításai, pusztán esetleges véleményeknek, nem princípiumokon alapuló filozófiai ítéleteknek tűnnek fel.

Az értékfilozófia kritikai méltatásánál foglalkoznunk kell végül az értékek hatékonyságának problémájával is, melyet *Rickert* a vallásfilozófia tárgyának nyilvánít. Kérdjük: mi vezeti őt arra, hogy az értékelméletben közönségesen csak értékábrázolásról, ne értékmegvalósításról beszéljen, ill. ha értékmegvalósításról beszél is, alatta mindig értékábrázolást, a valóságnak az értéknormák szerint való rendezését, nem az érték létesülését, értse? Miért emeli ki az érték hatékonyságának problémáját az ismeretelméletből és helyezi a hit tárgyait értelmező vallásfilozófiába? Melyek problémaállításának előnyei és hátrányai?

Mindenek előtt megállapíthatjuk, hogy az érték hatékonyságának problémája *Rickert* értékfilozófiájában azért éleződik ily módon ki, minthogy *Rickert* az értékjelentést a létjelentésektől nemcsak megkülönbözteti, amint azt például *Böhm Károly* is megteszi, hanem az értéket a léttől teljesen el is választja, létteleníti, szemben ugyancsak *Böhm Károlynak* a lét és érték egységét már megőrző „szellem” fogalmával. Csak természetes, ha a léttelenített



érték hatékonysága a hatékony léti tényezők elvesztésével több mint problematikussá válik. Az érték ezen léttelentésének több magyarázati alapja van. Az értéket léttelentíteni kell azért, hogy állandó jelentését a lét változásától függetlenítsük. Függetlenítsük pedig úgy a természeti létbe olvasztással járó elnaturalizálástól, mint a történeti létbe olvasztással járó elrelativizálódástól, általában az objektív létbe olvasztással járó elértéktelenedéstől. Ha az objektív lét már érték is, mi értelme van értékeladatok állításának? Van azonban az érték léttelentésének egy másik motívuma is. Nemcsak a megvalósítás célját képező érték-jelentés állandóságát félti *Rickert* a változó létbe olvasztástól, de egy másik értékfogalomnak, az értéket szabadon értékelő és az értékelés értelmében ábrázoló szubjektumnak megsemmisítését is. Ha az értékelő szubjektum értékfogalma létfogalom gyanánt, ill. csak létfogalom gyanánt értelmeztetik, az ok és hatás szükségképi kapcsolataiban mutatkozó létezők szférájában a szubjektum minden szabadsága eltűnik, tehát értékelő szubjektum a szó tulajdonképeni értelmében lehetetlenné válik. Az ok törvény alá vetett reális értékelő szubjektum mellett szükség van ennél fogva egy az ok törvény kényszerétől szabad szubjektumra is és az csak a reális értékelő szubjektum értékelési aktusa immanens értelmének irreálitásában érhető el. Végül az érték léttelentése, hatékonyságától való megfosztása mellett szól az a körülmény is, hogy az érték-funkciók hatékonysággal való felruházása az ismeretelméletben egyoldalú racionalizmusra vezet. Az ismereti tárgyat nemcsak körülvevően megvilágító, de ténylegesen *át-ható* formák azt teljesen racionalizálják. Nagy érdekek fűződnek tehát ahhoz, hogy *Rickert* a léti hatékonyságtól elzárt, irreális érték fogalmához ragaszkodjék és az érték hatékonyságának különben általa is elutasíthatatlannak ítélt kérdését a hit világának transzcendens problémái közé sorolja.

De bár így *Rickert* problémaállításának jelentőségével tisztában vagyunk, nem zárkozzhatunk el annak megállapításától, hogy az értékek hatékonyságának kérdése



*Rickertnél* csak probléma, nem pedig megoldás is. A probléma különböző vonatkozásait *Rickert* a legélesebben megvilágítja, de a problematikus feszültséget megoldó feleleteket nem ad. Feleletei csak újabb problémákat állítanak a régiek helyére. A teoretikus formákban igazolhatatlan, azonban szimbolikus megnyilatkozásban lehetséges metafizika *Rickertnél* csak program, sőt csak ígéret. Míg testet nem ölt, a szellem *hatalmának* megnyilvánulása, az értékeknek a kultúra javaiban *tapasztalt* létesülése *Rickert* filozófiájában rejtélyes csoda marad.

Az előbbieket után nem csodálható, ha a világegység problémájának *Rickert* által megkísérelt megoldása szintén nem marad több kísérletnél. Az értékelő szubjektum értékelési aktusának immanens értelmében, melyre *Rickert* e probléma megoldását bizza, ugyan kifejezésre jut a két világfél kapcsolatának gondolata, az értékformáknak a valóságtartalmakhoz rendelése, hogy azonban e kapcsolat tényleg létrejön-e, arra az immanens jelentések értékfogalmainak léttelenített birodalma semmi garanciát nem nyújt. Az immanens jelentéseknek a transzcendens értékjelentések és a létező valóság közötti közvetítő szerepe a fentiek-től függetlenül is kifogásolható. Az immanens jelentések ugyanis végeredményben maguk is értékkepletek és ennyiben maguknak a valósággal való kapcsolata is probléma. Hogyan volnának képesek tehát a valóság és az érték kapcsolatának magyarázatát problémáktól mentesíteni? De ha a kapcsolatlétesítési cél kedvéért hajlandók is volnánk a máskülönben *Rickerttől* is értékfogalomnak tartott immanens jelentések értékjellegét kapcsolatteremtő funkciójukban elfelejteni és bennük csupán a lét és érték dualizmusa előtt álló egység szintetikus világprincípiumát látni, *Rickert* eljárása, mellyel őket egy végig nem gondolt fogalomalkotás termékeiül, félgyártmányokul mutatja be, legnagyobb gyanút kelt értékük felől. Ha *Rickert* dualizmusa, a világ lét- és értékfelre választása, áll, ilyen sem nem lét-, sem nem értékjellegű félgyártmányoknak a világnézettanban nincs helye.

Mindebből nyilvánvaló, hogy a különböző részeket

életteljes egységgé organizáló igazi egység *Rickert* filozófiájában nincs és a világnézettan adott felfogásának liberalizmusa mellett nem is lehetséges. Az autonóm részek oly erősek benne, hogy uralkodót maguk felett már nem tűrnek. A modern gondolkodás autonomisztikus törekvései itt legélesebb kifejezésre jutnak, midőn filozófiai igazolásért *Rickert*hez fordulnak. *Rickert* jelentőségét nem is abban kell keresnünk, hogy a világegység problémáját, minden filozófiának ez örök kérdését, mennyire kielégítően oldotta meg, és nem tekinthetjük kimerítettnek azzal sem, amit az egyes filozófiai problémák eredményes megoldásánál és előbbrevitelénél róla elmondottunk. *Rickert*nek elévülhetetlen érdemei közé tartozik a filozófia problémáinak új megvilágítása, mely élesebb fényt vet megszokottságukban már alig észrevett kérdésekre és új tevékenységre ösztönzi a filozófiai gondolkodást. Sokoldalúbb, élesebb elméjű és világosabb gondolatvezetésű fő a modern filozófiában nála aligha található.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *Jegyzet.* *Rickert*-tanulmányunk megszabott keretei nem engedik meg, hogy az előszóban említett problémába, *Böhm* és *Rickert* filozófiáinak egymásra utaltságába, itt belebocsátkozzunk. Általában ennyit: amily hasznos szolgálatot tehet az értékelő tudat fejlődési stádiumainak axiológiai összefüggéseit az ideális önérték, az azt megvalósító haszonérték és a megvalósulást kísérő élvérték viszonyában világosan feltáró és úgy a különböző értékfajokat, mint a filozófia egészét a szellem metafizikai fogalmában egységes rendszerre organizáló *Böhm* az ezen szempontokból kiegészülésre szoruló *Rickert*-nek, *Rickert* értékfilozófiája époly fontos segítség *Böhm* szűkreszabott értéktáblázata kibővítésében, valamint *Böhm* metafizikája „misztikus” alapjainak kritikai megvilágításában. stb. Az értékfilozófia továbbfejlesztése főleg kettejük szintetikus felhasználásától várható. Itt a magyar filozófiára jelentős feladat vár.



## Rickert irodalmi munkássága (1888—1931).\*

1. *Zur Lehre von der Definition.* 1888.
2. *Der Gegenstand der Erkenntnis.* 1892.
3. *Zur Theorie der naturwiss. Begriffsbildung.* (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie 18, 3) 1894.
4. *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung I.* 1896.
5. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* 1899.
6. *Fichtes Atheismustreit.* 1899.
7. *Psychophys. Kausalität und psychophys. Parallelismus.* 1900.
8. *Les quatre modes de l'„Universel“ dans l'histoire.* (Revue des synthèses hist. I. 2.) Némethi a „Grenzen“ 5. kiadásában.
9. *Naturwissenschaftliche Weltanschauung.* (Lotse 1901.)
10. *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung. II.* 1902.
11. *Über die Aufgaben einer Logik der Geschichte.* (Archiv 8.) 1902.
12. *Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl.* 1904.
13. *Geschichtsphilosophie.* 1905. Kuno Fischer-Festschrift.
14. *Geschichtsphilosophie 2. Aufl.* 1907.
15. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien XIV.* 1909.
16. *Vom Begriff der Philosophie, Logos I. S. 1—34.* 1910.
17. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 2. Aufl.* 1910.
18. *Das Eine, die Einheit und die Eins. Logos II. S. 26—78.* 1911.
19. *Lebenswerte und Kulturwerte, Logos II. S. 131—166.* 1911.
20. *Helena in Goethes Faust. Akadem. Mitteilungen XI. S. No. 2.* 24. Okt. 1911.
21. *Urteil und Urteilen, Logos III. S. 230—245.* 1912.
22. *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 2. Aufl.* 1913.
23. *Vom System der Werte, Logos IV. S. 295—327.* 1913.
24. *Über logische und ethische Geltung. „Kantstudien“ XIX. 8.* 1914.
25. *Zur Lehre von der Definition. 2. Aufl.* 1915.
26. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 3. Aufl.* 1915.
27. *Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. Aufl.* 1915.
28. *Emil Lask. Ein Nachruf.* 1915. (Frankfurter Zeitung.)
29. *Wilhelm Windelband. 1915.* (Frankfurter Zeitung.)
30. *Wilhelm Windelband. 1915.*

---

\* Önálló művek dőlt betűkkel vannak nyomtatva.

31. Hugo Münsterberg. 1917. (Frankfurter Zeitung.)
32. Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos IX. 1920.
33. *Die Philosophie des Lebens*. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 1920.
34. Die gegenwärtige Lage der europäischen Philosophie. (Schweizerland 1920.)
35. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 4. u. 5. Aufl. 1921.
36. *System der Philosophie. I.* 1921.
37. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 4. u. 5. Aufl. 1921.
38. Die Wetten in Goethes Faust. Logos X. S. 123—161. 1921.
39. *Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung*. 3. u. 4. Aufl. 1921.
40. Goethes Faust und der deutsche Idealismus. (Kaizo, März 1922.)
41. Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. (Kaizo, 1922.)
42. *Die Philosophie des Lebens*. 2. Aufl. 1922.
43. Moderne Wissenschaft und griech. Philosophie. (Kaizo, November 1922.)
44. Die philos. Grundlagen von Fichtes Sozialismus. Logos XI. 1922.
45. Ethischer Individualismus und wissenschaftl. Sozialismus bei Fichte. (Kaizo, 1923.)
46. Die Internationalität der Kulturwissenschaften. Japanisch-deutsche Zeitschr.
47. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Logos XII. 1923.
48. Persönl. Geleitwort zu Lasks ges. Schriften. I. 1923.
49. Emil Lask (Frankfurter Zeitung) 1924.
50. Das Leben der Wissenschaft u. d. griech. Philosophie. Logos XII. 1924.
51. Kant und die Philosophie d. modernen Kultur. (Frankfurter Zeitung) 1924.
52. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. 1924.
53. *Das Eine, die Einheit und die Eins*. 2. Aufl. 1924.
54. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Eine Einführung. 3. Aufl. 1924.
55. Alois Riehl. Logos. 1925.
56. Fausts Tod und Verklärung (Deutsche Viertelj. III.) 1925.
57. Die Einheit des faustischen Charakters. Logos, 1925.
58. Helena in Goethes Faust. (Akademie IV.) 1925.
59. Idealistische Politik als Wissenschaft. 1925.
60. Der Gesang der Erzengel in Goethes Faust. 1926.
61. Vom Anfang der Philosophie. Logos XIV. 1925.
62. Fichtes Atheismusstreit mit Nachtrag. 1925.
63. Das Lebensbild Max Webers. (Frankfurter Zeitung) 1926.



64. Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft. Logos XV. 2. Heft.
65. Einheit und Mannigfaltigkeit der Wissenschaft. (Münch. N. N.) 1926.
66. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. u. 7. Aufl. 1926.
67. Über die Welt der Erfahrung. (Münch. N. N.) 1927.
68. Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik I. (Logos XVI. 2. Heft.) 1927.
69. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 6. Aufl. 1928.
70. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 5. Aufl. 1929.
71. Die ewige Jugend der Griechen. (griech. u. deutsch) 1929.
72. Die Erkenntnis der intell. Welt und das Problem der Metaphysik. II. Logos, 1929.
73. *Wilhelm Windelband*. 2. Aufl. 1929.
74. *Zur Lehre von der Definition*. 3. Aufl. 1929.
75. Paul Hensel. (Kant-Studien) 1930.
76. Zur Einführung in den Neudruck von K. Fischers Descartes-Übersetzung. 1930.
77. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. 1930.
78. Der Erdgeist in Goethes Faust und die Erdgeisthypothese. (Jahrbuch des Frankfurter Hochstiftes) 1930.
79. Christentum und Wissenschaft. 1930.
80. Geschichte und System der Philosophie. (Archiv für Geschichte der Philosophie XL.) 1931.
81. *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. 1931. (Philosophie und Geschichte, 33.)

---

*Rickert művei közül magyar fordításban megjelent: Kultúrtudomány és természettudomány. Fordította Posch Árpád. (Ember és természet. 3.) — Budapest, 1923.*

